КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ:

PRO ET CONTRA

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ: PRO ET CONTRA

Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей

1891—1917 гг.

Антология
Книга 1

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1995

А. А. Корольков

Константин Леонтьев и судьбы культуры

Константин Николаевич Леонтьев по-пифагорейски благоговейно относился к гармонии чисел, он подметил особенный смысл всех круглых десятилетий своей жизни: 1831 — рождение; 1851 — год первого писательского сочинения, одобренного великим И. С. Тургеневым; 1861 — женитьба, сыгравшая не последнюю роль в его духовных раскаяниях; 1871 — самый существенный год его жизни, год прозрения, когда Константин Леонтьев сделал первый шаг к монастырю, к религиозно-философскому творчеству; 1881 — потеря родового имения в с. Кудинове Калужской губернии; 1891 — этот год стал последним в жизни мыслителя и писателя, но не последним в угаданном им мистическом ряду биографических дат.

Минуло ровно столетие с года смерти Константина Леонтьева и соответственно 160 лет с момента его появления на свет, и именно в 1991 г. впервые за всю послеоктябрьскую историю России стало стремительно нарастать внимание к мыслителю; из забытого, неузнанного он за один год стал известным для всякого гуманитарно и религиозно образованного человека.

В январе 1991 г. Калуга приветила участников конференции, приуроченной ко дню рождения Леонтьева. Немного нашлось специалистов — философов и литературоведов, способных всерьез говорить о жизни и творчестве К. Н. Леонтьева, но тон глубокому обсуждению наследия Леонтьева задала группа студентов философского факультета Московского университета. Духовное становление мыслителей конца XX столетия не случайно началось с изучения творческого наследия такого русского мыслителя прошлого, который и личной судьбой, и пророчествами, и способом философствования оказался близок новому поколению думающих людей, стремящихся понять изломанную судьбу России, законы деформации культуры, коллизии прогресса и противоречия демократических свобод.

Нестандартность мыслей Константина Леонтьева, шокировавшая современников, подтвердилась историческим развитием национальных европейских стран, и особенно России. Если уж толковать о достоверных прогнозах исторического развития, то такие прогнозы удались более всего Леонтьеву, и масштабная их реализация трагически разворачивается во всем мире.

Вот тут-то и обнаруживается, что русские философы так называемого Религиозного ренессанса, первыми оценившие значительность религиозно-философских исканий Леонтьева, все-таки не угадали его судьбы, назвав «одиноким мыслителем», способным в будущем обрести едва ли двух-трех учеников. Снисходительно относился к Леонтьеву даже его проницательный современник Вл. Соловьев, хотя он откликнулся на просьбу В. Розанова и написал статью о Леонтьеве для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Вряд ли нынче кто-либо из пишущих о Леонтьеве начнет энциклопедическую справку так, как начал ее Вл. Соловьев: «Леонтьев (Константин Николаевич, 1831—91) — публицист и повествователь, оригинальный и талантливый проповедник крайне консервативных взглядов». Первая фраза статьи для энциклопедии — самая ответственная, ключевая и оценочная, в ней Соловьев не рискнул написать бесспорные для конца XX в. слова: «Выдающийся мыслитель».

Истекшее столетие развитием мировых событий, национальной трагедией России испытало истины, которыми не располагали философы прошлых столетий, но истины, добытые событийным течением истории, — не высший тип мудрости, сами по себе факты жизни дают немного, если не становятся основой для рефлексии и прозрений: старость не несет автоматически умудренности.

XX век как никакой другой преуспел в самомнении и эгоцентризме. Массовая научно-техническая образованность, усредненная грамотность (грамотократия), помноженные на атеистическое высокомерие, создали иллюзию, что нынешние поколения превзошли прошлые в знаниях, мышлении и в чувствах. Масштаб научно-технических изобретений переносится на все оценки исторического бытия, и тысячелетние духовные споры, поиски истолковываются как череда иллюзий. Присмотритесь к нынешним философским, историческим, литературно-критическим и публицистическим текстам — они пестрят всякого рода похлопываниями по плечу мыслителей, писателей, государственных деятелей прошлого: «он прав», «он, безусловно, ошибался» и тому подобными фразами. Учитывая этот отрицательный опыт, не стану давать оценку публикуемым текстам.

Жанр предисловия в наибольшей степени подвержен синдрому арбитра, возвысившегося над представленными в книге авторскими позициями столетней давности, тем более что речь идет о таких известных мыслителях, как Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, высказавших в свое время мнение о Константине Леонтьеве.

Предисловие пишется в 1995 г., это не 1991 г., когда требовалось познакомить читателей с биографией и идеями Леонтьева и приходилось предугадывать вспышку интереса к творчеству мыслителя, теперь уже состоявшуюся [1].

Нынче произошло второе открытие Константина Леонтьева. Первое принадлежало его немногим, но преданным ученикам, успевшим вступить в духовное общение с оптинским насельником, и нескольким русским философам, которые при явном критическом отношении к мировоззрению Леонтьева почувствовали меру его таланта и силу идей, перечеркивающих все общераспространенные мнения.

На рубеже XIX—XX вв. не находилось еще прозорливцев, оценивших гениальную точность хотя бы названия работы Леонтьева: «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Только через полвека пришлась ко времени книга О. Шпенглера «Закат Европы», а ко второй половине XX столетия уже десятки философов, социологов, психологов повествовали об угрозе усредненного сознания, о крушении традиционности, утрате национального лица европейских стран, о массовой культуре.

Обостренное эстетическое чувство Леонтьева позволило ему узреть то, что не могли еще почувствовать самые способные и самые образованные люди, — что главный «вопрос дня» в смешении или несмешении, быть или не быть? Сохранится ли своеобразие наций, культур, государств в условиях нарастающего движения Европы к однообразию культурных идеалов, учреждений, моды, политических устройств, личных стремлений? Все и вся тяготеют к простому среднему буржуазному типу; всеобщее же смешение, унификация — это путь к смерти государств, наций, культур.

Константин Леонтьев страшился такого исторического развития России, которое увлекло бы ее на антикультурный, гибельный путь. Он надеялся на государственную силу России, на цветение всех форм ее жизни, но не мечтал о всеобщем благоденствии,

---

[1] *Корольков А. А.* Пророчества Контантина Леонтьева. СПб., 1991.

всеобщей любви, о рае на Земле, ибо такие идеалы противоречат и представлениям о Богочеловечестве, и возможностям совершенствования человека через беды, опасности, нравственную борьбу.

Леонтьев испытал соблазны жизни красивого, преуспевающего дипломата, воздал хвалу эстетике жизни, которую ценил больше, чем эстетику искусства. Долгое время, вплоть до сорокалетия, он, не таясь, вызывающе пренебрегал порицаниями телесной греховности, точнее, не считал грехом естественные проявления своей чувственности, упоения красотой восточных женщин. Язычество Константина Леонтьева не опускалось до пошлости, он всегда был открыт чистейшим лучам высших идеалов [2]. Угаданное еще детским подсознанием стремление к монастырю (мать Леонтьева вспоминала, как он при первой поездке в Оптину пустынь, совсем еще ребенком, воскликнул: «Вы меня больше сюда не возите, а то я непременно тут останусь»), это стремление укрепилось в пору смертельной болезни, почти созрело в общении с афонскими старцами и окончательно овладело им в последние четыре года жизни. Монашество — это аскетизм, подвижническая суровая жизнь, доступная немногим, ибо православие допускает посильную меру служения Богу для каждого и не настаивает на максимализме. Леонтьев же, при исключительном жизнелюбии, сумел дойти до разрыва с мирскими ценностями. Современному человеку, особенно молодому, поучительно проследить извивы и взрывы судьбы Константина Леонтьева, ведь мы все в большей или меньшей степени поглощены потоком жизни и редко заглядываем за края этого потока. Нашими кумирами стали свобода, раскованность, демократизм, общечеловеческие ценности. И тут-то неожиданно отрезвляет нас предостерегающий голос Леонтьева, раздающийся из прошлого столетия: «Все менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, — и именно потому, что они все-таки еще сдерживают, на них более всего обращаются ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые “свободен”. Свободен, как атом трупа, который стал прахом» [3].

Леонтьев предугадывает наши стереотипы поведения и обольщение идеалами, приводящими к падению культуры, государственности, личности. Логика развития Европы уже не позволяет,

---

[2] *Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911. С. 369.

[3] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // Собр. соч.: В 9 т. М., 1912. Т. 5. С. 199.

по убеждению Леонтьева, надеяться на новых Рафаэля, Гете, Байрона. Нет больше мощных взлетов к небесам; судьба европейских народов тревожна, несмотря на внешнее материальное благополучие. Они сами начинают отвергать и отторгать собственную культуру; с горечью он предостерегал о возможности подобного отношения к святыням и национальной культуре в России. Более того, он с тревогой констатировал распространяющееся в России опьянение идеями социализма, равенства, прогресса, безбожия. Он видел, как растет ненависть к сословности, как рабочие и интеллигенция становятся безнациональными, открывая дорогу преждевременному для России смесительному упрощению, где не будет основных скреп культуры, государственности, нации. Единство в разнообразии — вот что обеспечивает цветение культур и народов, а мы устремились к равенству, демократии, свободе, к мнимым ценностям. «Культура — это своеобразие, а своеобразие нынче повсюду гибнет, преимущественно от политической свободы. Индивидуализм губит индивидуальность» [4].

То различие между понятиями «культура» и «цивилизация», которое открылось мыслителям XX столетия, фактически было обрисовано Леонтьевым. Можно достигнуть сколь угодно причудливых изобретений в технике, открытий в математике, но эти достижения и знания безнациональны, в них нет жизни, душевного тепла, такие знания — вне духовной культуры, они вне личностного бытия. Средний человек, усредненное человечество не дадут ничего, кроме обезличенности, пошлости, серости. Без национального своеобразия, без разнообразия можно быть огромной территорией с большим количеством населения, но не великой нацией и великим государством. Для Леонтьева нет ничего страшнее и печальнее, чем превращение человечества в аморфную, бесцветную массу. Сможем ли мы продлить красоту человеческой истории, или исчезновение национального быта, религии, высокого искусства приведет к тому, что человечество погрузится во мрак разложения, бездуховной суеты, где будет глумиться Антихрист?

«Тот народ наилучше служит и всемирной цивилизации, который свое национальное доводит до высших пределов развития, ибо одними и теми же идеями, как бы они ни казались современникам хорошими и спасительными, человечество постоянно жить не может» [5]. Эту мысль многократно повторял Константин Леонтьев, но он не смог предостеречь либеральную

[4] Там же. С. 147.

[5] *Леонтьев К. Н.* Грамотность и народность // Собр. соч. Т. 7. С. 42–43.

и революционную интеллигенцию от гибельных для нее самой шагов в сторону уравнительного эгалитарного прогресса. Он желал «подморозить Россию», чтобы уберечь ее, ибо он хорошо знал, что отказ от национальных традиций, в том числе от своеобразия государственности и культуры, способен привести к исчезновению самих государств, а затем и народов как народов своеобычной культуры. Не сбывается ли на наших глазах это трагическое предсказание Леонтьева?

Константина Леонтьева принято называть русским религиозным философом. Историки русского богословия всегда включают Леонтьева в свои обзоры, но немного найдется серьезных исследований о христианском мировоззрении мыслителя. Известна лишь одна фундаментальная попытка включить парадоксальные мысли и поиски К. Н. Леонтьева в историческую ткань православия — это в диссертации священника К. Аггеева, опубликованной отдельной книгой [6]. Органическую связь взглядов К. Леонтьева с основами православия многократно отмечал в своих статьях также священник И. Фудель. Чаще же в трудах богословов превалирует критическая тональность в отношении религиозных взглядов Леонтьева. Я подчеркиваю отношение к Леонтьеву именно русского духовенства, а не религиозных философов, которых священники рассматривают как в той или иной мере отступников от святоотеческих преданий православия.

Константин Леонтьев был безразличен к догматическим богословским спорам, столь же равнодушен он был и к свету разума, исходящему от религии. Художника мысли не трогал и нравственный императив, предполагающий ответственность перед этическим догматизмом. Все это не могло не вызывать отрицания среди последовательных богословов. «У Леонтьева всего неприятнее именно этот постоянный привкус двусмысленности... Нет, *не истины* искал он в христианстве и в вере, но *только спасения*, — писал Г. Флоровский, едва ли не самый глубокий исследователь истории русского богословия. — В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся» [7].

В приведенном критическом суждении протоиерея Георгия Флоровского невольно звучит то, что как раз привлекает к личности и творчеству Леонтьева современных людей, отлученных от Бога, погруженных в сомнения одиночества, доверившихся

[6] *Аггеев К.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Киев, 1909.

[7] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988. С. 304.

разумности научных истин и одновременно разочарованных во всесилии науки. Константин Леонтьев интересен нам не только идеями, заложенными в его текстах, но и духовным путем, своей мятущейся душой, погруженной в противоречия, столь близкие современным поколениям.

Леонтьев жил сложно, но был избавлен от метаморфоз более поздних религиозных мыслителей, переходящих от марксизма к идеализму и к веховским запоздалым раскаяниям. Выдающиеся современники Леонтьева, как его ровесники, так и почти юноши, пытались распознать сложный мир леонтьевских мыслей и примерить их к собственному мировоззрению. Их восприятие философа помогает и нам прикоснуться к этому неразгаданному феномену, имя которому — Константин Николаевич Леонтьев. Искренность и глубина их суждений, надеюсь, поможет читателям не увлечься «окололеонтьевским» мусором, которым начал полниться нынче русофобский информационный рынок. 18 сентября 1993 г. радио «Немецкая волна» устроила обструкцию России, призвав в союзники кое-какие фразы Леонтьева. Отсюда и получилось эстрадное ерничанье типа: «Леонтьев желал подморозить Россию, чтобы не пахла». Бойкие журналисты, забыв обо всем, что написал Леонтьев о разложении Европы, подчеркнуто восхищались единственным, с их точки зрения, достоверным предсказанием мыслителя — что Россия погибнет. Реальный Леонтьев знал о погибели любых культур, прошедших исторические циклы развития, но он верил , что срок России еще не наступил, он верил в расцвет культуры России, несмотря на все потрясения, подготовляемые его прогрессистски мыслящими современниками. Константин Леонтьев искал личного спасения в Христе, спасение России он также видел в византизме, в православии.

Ю. Н. <ГОВОРУХА-ОТРОК>

Несколько слов по поводу кончины К. Н. Леонтьева

Умер К. Н. Леонтьев — умер совершенно неожиданно. Никто из знавших его не ожидал столь близкой развязки. Правда, в последние годы он постоянно недомогал, но это недомогание обратилось как бы в обычный порядок его жизни, так что все близкие люди к этому уже привыкли. Еще недавно, почти на днях, в письме к пишущему эти строки Константин Николаевич сообщал о себе, что он «весел, бодр, всем интересуется». Это было писано 1 ноября, а 12 его уже не стало.

Он умер не глубоким стариком: если не ошибаюсь, ему едва минуло шестьдесят лет. И на вид он не производил впечатления старика. Все знавшие его помнят его высокую, стройную, едва согбенную годами фигуру, его живой взгляд, его старчески красивое, «барское» лицо, окаймленное густою сединой. До последнего времени он сохранил свою нервность и подвижность, энергию в споре, до последнего времени его глаза временами загорались, казалось, юношеским огнем, а его разговор, сверкавший неожиданными блестящими парадоксами, был жив и весел...

В последнем своем письме к пишущему эти строки К. Н. Леонтьев говорил, что у него уже нет охоты писать для печати, что, как он выразился, этот «огонь» в нем «угас», но тем не менее он собирается непременно написать «житие» недавно скончавшегося оптинского старца, отца Амвросия [1], своего наставника и друга. Без сомнения, если бы Константин Николаевич прожил долее, он осуществил бы это свое намерение, и мы имели бы такую же образцовую, но неизмеримо более интересную книгу, как написанная им же биография Климента Зедергольма [2]. Покойный Леонтьев был знаток монастырской жизни и умел обрисовывать ее настоящими реальными чертами...

Если вообще о ком-нибудь можно сказать, что он умер рано, не вовремя, то я решился бы это сказать о покойном Константине Николаевиче. Он унес с собою в могилу «житие» отца Амвросия. Это незаменимая потеря. Вряд ли кто сумеет поставить этот светильник — почившего отца Амвросия — на «возвышенное место», откуда всякий бы его увидел так, как мог это сделать К. Н. Леонтьев. Зная хорошо отца Амвросия, зная хорошо монастырскую жизнь, он в то же время был писатель светский, он умел говорить о предметах, чуждых нашему обществу, отдаленных от него, — о складе монашеской жизни, о подвижниках, которые светят народу из-за стен монастырей, — он умел говорить обо всем этом языком доступным и понятным нашему светскому обществу, умел говорить так, что мог возбудить в обществе интерес к этому «отдаленному и чуждому»...

Необходимо, однако, сказать, о *каком* Леонтьеве идет речь. Я заговорил о покойном К<онстантине> Н<иколаеви>че как о человеке, имя которого известно всем. Так бы оно и должно быть, но в действительности это не так. Имя Леонтьева, его сочинения действительно известны всем немногочисленным у нас образованным людям, но не «публике», не массе читателей. В массе читателей, без сомнения, будут раздаваться недоумевающие вопросы: «Кто такой Леонтьев, о ком вы говорите?» Я говорю об авторе удивительно оригинального и глубокого исследования, об авторе книги «Византизм и славянство», я говорю об авторе не так давно изданного сочинения «Восток, Россия и славянство», в один из томов которого вошла только что упомянутая книга, и множество оригинальнейших статей, в которых подробно, часто в применении к текущим событиям, развиваются высказанные в ней мысли. Вот о каком К. Н. Леонтьеве я говорю.

Странная, но совершенно обыкновенная у нас судьба постигла этого замечательного писателя. Как известная книга Н. Я. Данилевского прошла *мимо* нашего общества, возбудив оживленные толки лишь по смерти ее автора [3], так и книги К. Н. Леонтьева прошли *мимо* нашего общества. Лишь в самое последнее время в печати заговорили об этих книгах, лишь в последнее время все чаще и чаще стало печатно упоминаться его имя. Но «публика», «следящая» за всем на свете, придающая значение всякой печатной пошлости, знающая имена всевозможных бездарностей, наполняющих своими писаниями журнальные книжки, — эта публика и до сих пор имеет смутное представление о Леонтьеве, об одном из оригинальнейших писателей наших. Что делать? Так у нас повелось давно. Имена и книги наших замечательных романистов и поэтов мы знаем с грехом пополам, но замечатель-

ные писатели наши в других отраслях литературы должны выдержать продолжительный искус, «замалчивание» и игнорирование, прежде чем дождутся своего времени. Так было со всеми славянофилами, с Киреевским, Хомяковым, с Аксаковыми, Самариным, так было с Н. Я. Данилевским, так случилось и с примыкающим ко всем этим писателям К. Н. Леонтьевым. Его замалчивали, его игнорировали...

Да, он примыкал и к славянофилам, и к Н. Я. Данилевскому, во многом и к М. Н. Каткову[4], — но он не был ни славянофилом, ни консерватором в смысле принадлежности к какой-нибудь «партии». Он был слишком оригинален, чтобы не пойти дальше чужих мыслей, — он был сам по себе. Так, к истинному пониманию христианства он подошел если не ближе славянофилов, то с иной стороны, чем они, своею самостоятельной дорогой. Мало верующий человек в начале жизни, отравленный веяниями своей эпохи, он подошел к христианству как эстетик, он сперва почувствовал его красоту, а потом уже его глубокое жизненное и мистическое значение. Но раз вступив на этот путь, он уже шел, не останавливаясь, с бестрепетною последовательностью заглядывая все глубже и глубже, и этим путем он пришел к чисто народному складу веры. Широко образованный человек, глубокий аналитик, он веровал так же непосредственно и, если хотите, грубо, как любой умный и строгий в своей жизни крестьянин. И вот это-то было в нем дорого, и вот это-то в нем было необыкновенно оригинально: это сочетание широкого образования, по природе аналитического ума, изощренного постоянною умственною работою, с простою, здоровою, грубою — я не боюсь этого слова — *мужицкою* верою...

И вот эта-то простая и здоровая вера поддерживала его на всех путях его, давала ему силу всегда идти против течения, тяготясь, но не смущаясь своим одиночеством, тяготясь, но не смущаясь тем, что посреди общей либеральной сумятицы недавно пережитой нами эпохи он очутился в положении «гласа, вопиющего в пустыне»...

И несмотря на «либеральный» шум и гвалт, заглушавший его голос, несмотря на то, что к его речам мало кто прислушивался, он бодро стоял на своем посту и — «вопиял в пустыне»... Он бодро боролся с тем, с чем считал долгом бороться всеми данными ему от Бога силами и способностями: с язвой, разъедающею Россию язвой, которую он видел в нашем либерализме. На либерализм наш у него была своя, оригинальная точка зрения. Он считал этот либерализм опаснейшим врагом России и христианства — более опасным, нежели анархизм, нигилизм, нежели пря-

мая революционная пропаганда. В либерализме он видел медленно, но наверняка действующее *разлагающее* начало, медленно действующую, но страшную силу — *силу пошлости*. Он думал, что ни нигилизм, ни революционная пропаганда не в состоянии сокрушить крепкого организма России, но был уверен, что либерализм наш именно силой своей безличной пошлости может *подточить* этот организм, как мириады ничтожных каждое само по себе насекомых подтачивают вековой дуб...

И вот против этой-то силы он боролся с бодростью и энергией, несмотря ни на что. В этом-то, повторяю, его поддерживала простая и здоровая *мужицкая* вера...

Мне не раз приходилось слышать от покойного, что по слабости человеческой его тяготит, а прежде, когда он был моложе, еще более тяготило то, что имя его мало известно, что сочинения его не привлекают внимания общества. Это повергало его в апатию, отбивало охоту писать. Он говорил, что только *страх Божий,* как он выражался, побуждал его не оставлять своего дела, не складывать рук, а бороться, пока есть силы, не думая, что из этого выйдет... И он боролся, пока были силы, а когда они изменили, все-таки чутко отзывался на все, что затрагивало его веру... Менее чем за две недели до смерти в упомянутом письме ко мне он писал по поводу недавней полемики, возникшей на страницах «Московских ведомостей» об известном реферате г. Соловьева [5].

«*Ничего не чувствую* (курсивы везде его), кроме *глубокой боязни* за Православную Церковь (*земную,* конечно) и за Россию! — писал он. — Враги в новых формах и с новым оружием поднимаются со всех сторон».

«Что-то странное делается теперь в России, — говорит он в другом месте письма своего, — с одной стороны, небывалый (со времен Петра Первого) поворот образованных людей к православию (при Николае Павловиче у молодых людей хранилось еще Православие *сердца*; но оно тотчас же угасло при встрече с европейскими идеями: теперь молодых людей, уже рано переживших европейские влияния, *не собьешь:* «Старо, знаем!» — скажут они). Прекрасно! Но с другой? Повторять не буду!»

Да, *страх Божий* всегда жил в его сердце, руководил его деятельностью, поднимал в нем бодрость, энергию вопреки всему. Этот же *страх Божий* сблизил его с монастырем, заставил полюбить его, заставил понять бесконечное значение монастыря и монашества для России. В последние годы он и жил постоянно в Оптиной Пустыни, около своего наставника и руководителя — отца Амвросия. Несколько месяцев назад он переехал в Троице-

Сергиеву Лавру: здесь и умер. Все знавшие изумлялись перемене, происшедшей с ним в самое последнее время. Он стал спокойнее, тише, мягче. Нервность его и раздражительность как бы совсем исчезли. Он часто говорил о смерти — ожидал ее. Он говорил, что теперь ему уже ничего не нужно, что он желает лишь одного: «прочее время живота в мире и покаянии скончати». Он говорил, что усерднее всего молится, когда слышит на ектении[6]: «...доброго ответа на Страшном Судище Христовом у Господа просим»...

Желание его исполнилось: он скончался в «мире и покаянии». Последний его страх здесь, на земле, был страх за Церковь Православную, за Россию!.. И вот за эту-то любовь его к Церкви Православной, к России, к «Святой Руси», к народу русскому, с которым он «единомысленно исповедовал» простую и крепкую веру, — за эту-то любовь, быть может, будет услышана его самая горячая молитва о «добром ответе на Страшном Судище Христовом». И те, кто его любил и знал, ничем лучше не могут выразить своей любви к нему, как помолившись о «упокоении души новопреставленного раба Божия Константина». Ибо ему уже не нужны ни наши слезы, ни наши похвалы, ни признания его заслуг, — нужна только молитва, теплая и искренняя...

Вл. С. СОЛОВЬЕВ

Памяти К. Н. Леонтьева

Этот замечательный писатель и хороший человек, недавно умерший в Сергиевом Посаде, не был очень известен при жизни — да, наверное, не будет и после смерти. Но его имя останется в умственной истории России. В общей картине русской жизни за последние два десятилетия эта оригинальная и яркая фигура займет хотя и небольшое, но заметное место.

О Леонтьеве как художественном писателе — авторе романтических повестей и этнографических рассказов — я говорить не берусь. Сам он, впрочем, считал это второстепенным в своей деятельности. Если он желал популярности и мечтал о славе, то лишь как социальный мыслитель, идейный проповедник, публицист. Но в этой области большое влияние и значение достигаются только двумя путями: нужно или удовлетворять наличным вкусам и инстинктам толпы, служить ближайшим интересам той (более или менее широкой) социальной группы, к которой принадлежишь, или нужно служить вечной правде, ставя ее осуществление как идеал и задачу для человечества. Писатель-оппортунист, если он достаточно чутко воспринимает господствующие в его социальной среде настроения и достаточно сильно их выражает, пользуется обыкновенно немедленным успехом, приобретает при жизни знаменитость и богатство, но по смерти слово его все более и более тускнеет, он перестает быть исторической силой и всецело причисляется к историческому материалу. Что касается до предваряющих будущность служителей идеала, то их при жизни обыкновенно пилят деревянными пилами (если не в буквальном смысле, как ветхозаветного пророка, то в переносном), поносят и преследуют; зато после смерти (а иногда и под конец жизни, как Магомет) они приобретают великую силу и славу и остаются в истории как деятельные духи, а не как мертвые факты.

Наш писатель не принадлежал ни к той, ни к другой категории. Популярность первого рода была для него недоступна по богатству и своеобразию его мыслей, а также по некоторой эстетической прихотливости. Удачный оппортунист не может иметь и, во всяком случае, не должен пускать в оборот большого умственного капитала; притом ему непременно нужно быть или стать до некоторой степени плоским, похожим на всех: а именно этого Леонтьев боялся и избегал пуще всего. Он даже слишком много настаивал на своем враждебном отношении к толпе, на своей ненависти к демократизму, или, как он выражался, к *хамству*. Но действовать на толпу можно или угождая ей, или забывая про нее, а никак не питая к ней ненависти. Была, правда, толпа, которую Леонтьев любил по-своему и признавал — простой народ, поскольку он сохраняет свою бытовую обособленность; но для *этой* толпы наш писатель не существовал.

Если умственные достоинства Леонтьева мешали ему сделаться популярным публицистом, угодником толпы, то действовать на умы силою высшей правды он не мог по другим причинам. Лично, как православный христианин, он исповедовал, конечно, абсолютную истину; но его социально-политические и исторические взгляды не были ни простым и прямым отражением этой истины, ни ее логическим и органическим развитием, а скорее какими-то оригинальными придатками к ней. Общее направление его мыслей было крайне односторонне, а в частностях они были слишком пестры и неуравновешенны. Одного идеального средоточия, из которого бы выходили и к которому бы сходились, как радиусы, все частные мысли, в миросозерцании Леонтьева не было. У него не было одной господствующей и объединяющей любви, но была одна главная ненависть — к современной европейской цивилизации, которая, впрочем, была ему известна не в своем западном подлиннике, а только по неполному русскому и карикатурному греко-славянскому переводу. Этой ненавистной ему Европе он противопоставлял то старый византизм, то еще не существующую и неведомую культуру будущего. «Я верю, — писал он, — что Россия, имеющая стать во главе какой-то нововосточной государственности, должна дать миру и *новую культуру*, заменить этою новою славяновосточною цивилизацией отходящую цивилизацию романо-германской Европы» *. Но эта новая культура, по мысли Леонтьева, сводится, в сущности, к тому же византизму, в котором вся внутренняя сила России — не только прошедшей, но и будущей. «Византийский

* *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1885. Т. I. С. 76.

дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» *.

«С какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т. е. Церковь и царь, прямо или косвенно, но, во всяком случае, глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма. Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовою монархией нашей, освященною православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной. Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим еще сырым и грубым вначале славянским материалом» **.

Византизм, по убеждению Леонтьева, имеет для нас не одно историческое, но и пребывающее жизненное значение, он на веки для нас обязателен. «Изменяя, *даже в тайных помыслах наших*, этому византизму, мы погубим Россию. Ибо тайные помыслы рано или поздно могут найти себе случай для практического выражения» ***. «Византийские идеи и чувство сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое одиночество... Византизм дал нам силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиски и целой интернациональной Европы, если б она, разрушив у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве (?), о о земной радикальной всепошлости» ****.

Вся живая сила прошедшего и будущего в одном византизме, но в чем же внутреннее единство самого этого византизма? Не только как историческое явление, но и как идея — в мировоззрении нашего автора это есть что-то *мозаичное*, составленное их многих элементов, органически между собою не связанных. «Эта общая идея, — говорит Леонтьев, — слагается из нескольких частных идей — религиозных, государственных, нравственных, философских, художественных... Мы знаем, например, что византизм в государстве значит самодержавие. В религии он зна-

* Там же. С. 100.
** Там же. С. 104.
*** Там же.
**** Там же. С. 98.

чит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов» *. В нравственном мире византизм характеризуется как отрицание высокого значения человеческой личности, а также как отрицание идеи единого человечества. Таким образом, христианство есть лишь один из элементов византизма наряду с другими, а эти другие и по происхождению, и по значению своему принадлежат частью римскому, частью восточному язычеству. Христианство является даже как будто служебным орудием других византийских начал. Упомянув о том, что последний языческий кесарь Диоклетиан был вынужден для укрепления дисциплины государственной систематически организовывать новое чиновничество, новую лестницу властей, исходящих от императора, Леонтьев продолжает так: «С воцарением христианских императоров к этим новым чиновническим властям прибавилось еще другое, несравненно более сильное средство общественной дисциплины — власть церкви, власть и привилегии епископов. Этого орудия Древний Рим не имел: у него не было такого сильного жреческого привилегированного сословия. У христианской Византии явилось это новое и чрезвычайно спасительное орудие дисциплины. Итак, повторяю, кесаризм византийский имел в себе, как известно, много жизненности и естественности, сообразной с обстоятельствами и потребностями времени. Он опирался на две силы: на новую религию, которую даже и бульшая часть нехристиан (т. е. атеистов и деистов) нашего времени признает наилучшей изо всех дотоле бывших религий, и на древнее государственное право, формулированное так хорошо, как ни одно до него формулировано не было... Это счастливое сочетание очень древнего привычного (т. е. римской диктатуры и муниципальности) с самым новым и увлекательным (т. е. с христианством) и дало возможность первому христианскому государству устоять так долго на почве расшатанной, полусгнившей, среди неблагоприятных обстоятельств» **.

Если таким образом «наилучшая религия» пригодилась вместе с римским правом для укрепления политического византизма, то сам византизм во всем своем составе есть наилучшее и даже единственно пригодное *средство* для *охранения* России и славянства. Таково заключение Леонтьева:

«Для существования славян необходима мощь России»; «Для силы России необходим византизм»; «Тот, кто потрясает авто-

* Там же. С. 81.

** Там же. С. 86, 87.

ритет византизма, подкапывается, сам, быть может, и не понимая того, под основы Русского государства»; «Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства...»; «Другого крепкого дисциплинирующего начала у славян разбросанных мы не видим. Нравится ли нам это или нет, худо ли византийское начало или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего, не только русского, но и всеславянского охранения» *.

В этой политической философии религиозный элемент, очевидно, не имел того безусловного значения и не занимал того центрального места, какое принадлежало ему в личном чувстве автора, половину жизни мечтавшего о монашестве и осуществившего эту мечту незадолго до своей смерти. Такое раздвоение между простою субъективною религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера с преобладанием мирских элементов отнимало всю силу у проповеди Леонтьева. Если я утверждаю (как это делал Леонтьев), что единственное существенное и важное есть отречение от мира и забота о душеспасении, а все остальное — суета сует и «частью тяжелое, частью очень сладкое, но, во всяком случае, скоро преходящее сновидение» **, то как я могу тут же с убедительностью проповедовать такой идеал, в котором главное значение принадлежит этим суетным и «сонным» интересам? Идеал должен быть *одноцентренным*. Довольно того, что наша реальная жизнь и история разрываются разнородными и противоборствующими началами и интересами. Это есть лишь фактическое несовершенство, а назначение идеала не в том, чтобы воспроизводить такие несовершенства действительности, а в том, чтобы исправлять их. Если мы в свой высший идеал перенесем хаотическую сложность реальной жизни, ее раздробленность и ее компромиссы, то не будет ли такой идеал «обуявшею солью», которую уже нечем осолить?

Если все земное, все историческое есть только преходящее сновидение, то таким же преходящим сновидением нужно признать и идеал сложной нововизантийской или нововосточной культуры. Это также есть сновидение и притом только *предполагаемое,* следовательно, самое пустое изо всех сновидений. Истинный идеал должен относиться к тому, что вечно. Но вечно для нас, по мнению Леонтьева, только личное существование за гробом, а оно ведь нисколько не связано ни с какими культур-

* Там же. С. 119.

** Т. II. С. 94.

ными элементами — политическими, экономическими или художественными. Спасать свою душу можно при всяких условиях, и для того, кто этим занят, такие вопросы, как взятие Царьграда, возрождение русского дворянства и основание новой охранительной цивилизации, совершенно не нужны и не интересны. Кому охота охранять преходящие сновидения, а непреходящее в охране не нуждается.

Чтобы с успехом проповедовать какой-нибудь идеал, нужно всецело, всею душой ему отдаться. Но нельзя, психологически невозможно отдаться таким предметам, которые ни высшего блаженства, ни низшего природного удовлетворения не доставляют. Или по разуму истины и религиозному чувству я отдаюсь тому, что вечно и безусловно, или по естественной необходимости тому, что дает мне хотя преходящее, но тем не менее реальное удовлетворение. Но проповедуемый Леонтьевым идеал сложной принудительной организации общества не имеет ни вечного достоинства, ни минутной приятности. О нем можно рассуждать с точки зрения исторических вероятностей, но жить и умирать ради него решительно невозможно. Сам Леонтьев, конечно, забыл о нем, когда как искренно верующий христианин готовился к смерти. Ему тогда понадобились не Царьград, не дворянская идея и не византийская культура, а просто священник со Св. Дарами, т. е. нечто такое, что по нашей вере сохранится и при Антихристе и никакого охранения не требует.

В смысле высшего жизненного идеала взгляды Леонтьева на нововизантийскую культуру и т. д. совершенно несостоятельны; но в них есть много интересного с точки зрения философии истории. С этой стороны они заслуживают особого разбора, к которому я и намерен приступить. А теперь, указав на коренной недостаток в проповеди Леонтьева, я должен, чтобы быть справедливым, упомянуть и о том, что было у него существенно хорошего.

Хорошо было, во-первых, то, что свои крайне охранительные и благочестивые взгляды Леонтьев стал исповедовать еще в конце шестидесятых годов, т. е. тогда, когда кроме недоумения, насмешек и поношений они ничего ему дать не могли. Все, что он проповедовал, он самостоятельно продумал, пережил мыслью и чувством. Каковы бы ни были его идеи сами по себе, это, во всяком случае, были *его идеи*, а не чужие слова, повторяемые по расчету или по стадному внушению.

А во-вторых, хорошо было в Леонтьеве то, что односторонность, исключительность и фанатизм его взглядов не выходили из пределов теории и не имели влияния ни на его жизненные отношения, ни даже на его литературные суждения. Этот пропо-

ведник силы и сильных мер менее всего был склонен обижать и оскорблять кого-нибудь и в частной жизни, и в литературе. Он как писатель никогда не кривил душой из-за личного самолюбия или партийного интереса и всегда в полной мере отдавал справедливость и личным, и идейным врагам своим.

Отдадим же и мы ему полную справедливость. При всех своих недостатках и заблуждениях это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а главное, добрый человек.

В. В. РОЗАНОВ

Эстетическое понимание истории

Я праздновал бы великий праздник радости, если бы сама жизнь или чьи-нибудь убедительные доводы доказали мне, что я заблуждаюсь [1].

К. Леонтьев

I

Все привыкшие следить за литературной критикой, вероятно, с большим любопытством встретили ряд статей, помещенных в «Русском вестнике» за истекший 1890 год и посвященных разбору двух главных романов гр. Толстого: «Войны и мира» и «Анны Карениной» *. Имя, подписанное под этими статьями, не принадлежит к числу тех, которые утомили своим звуком слух, и даже для многих читателей, вовсе не равнодушных к литературе, оно, вероятно, показалось ново. Правда, кто привык толкаться в качестве зрителя или действующего лица по базару литературной суеты, мог припомнить это имя из «Биографии и писем» покойного Ф. М. Достоевского **. Но и это мелькнувшее, хоть и не забытое впечатление было как-то двусмысленно: в желчных строках Достоевского сказалась какая-то ненависть... Во всяком случае, это впечатление было слишком кратко, чтобы пробудить в читателях ищущий интерес, а тот, к кому относились эти мимолетные заметки, по-видимому, сам нисколько не заботился о том, чтобы привлечь к себе внимание. Его имя не повторялось в газетах и журналах, и было естественно для каж-

* Анализ, стиль и веяние. По поводу романов гр. Толстого. См. «Русский вестник», 1890 г., июнь—август.

** Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. Т. I. Отд. 2. С. 369 («Из записной книжки ») [2].

дого подумать, что он стоит в стороне от большой дороги, по которой движется развитие идей, владеющих сознанием нашего времени. Вне этого движения, из какого-то глухого угла, раздался и замолк голос, который тотчас же покрылся тысячею других голосов, правда не очень внятных и вовсе не вызывающих в нас желания прислушиваться к ним, но шум которых, вопреки этому желанию, совершенно не дает возможности сосредоточиться на чем-нибудь, что им не вторит, с ними не совпадает.

Таким образом, повторяем, для очень широких слоев читающего общества имя г. К. Леонтьева год тому назад могло показаться новым. И тем сильнее и ярче становилось впечатление, которое производил ряд его критических статей, посвященных писателю, на котором так ясно лежит печать высшего избранничества. Как ни много об этом писателе передумано, каждый, кто хочет к сказанному прибавить еще слово, невольно возбуждает к себе теперь внимание всех. Все с таким напряжением следят за развитием его душевной истории. Усилия, которые делаются многими для того, чтобы набросить покров на эту историю, хотя исходят из высоких и чистых побуждений, производят невольное впечатление на всех, кто ясно понимает, где мы и куда идем. В них видно опасение за какую-то святыню, за что-то вековечное и незыблемое, что будто бы может пошатнуть этот человек, и не видно сознания, как в действительности далека от нас эта святыня, как давно и беспредельно отошли мы от всяких незыблемых основ. Мы не с ними, не на безопасном материке, — мы, как и многие уже поколения, уносимся в мутном потоке все далее и далее, бессильные ухватиться за что-нибудь прочное своим колеблющимся сердцем и слабым умом. И если среди нас, одинаково чувствующих свою беду и одинаково бессильных бороться с нею, находится человек, который пытается это сделать, — мы должны бы этому только радоваться. Вовсе не стремление к чему-нибудь дурному, но именно полное сознание невозможности для человека жить без какой-нибудь святыни, без вековечных основ в своей душе — заставляет нас с величайшим ожиданием смотреть на писателя, который из всех один, как мощный конь, бьет и обрывает берег, усиливаясь на него выйти.

В отношении к человеку такой силы и такого значения мы всегда ожидаем встретить критику подчиненную, — и, однако, достаточно было прочесть немного страниц в статье г. Леонтьева, чтобы понять, что здесь оцениваемая сила столкнулась с не меньшею оценивающею. Писатель, так мало известный, что мы могли бы его счесть молодым, в словах, несколько разбросанных и,

однако, убедительных в каждом своем изгибе, входит в безграничный лабиринт художественного творчества нашего романиста и именно в том, в чем он казался нам всесилен, *в искусстве созидания,* прямо указывает недостатки, которые ему больно видеть. Страстная любовь к избранному писателю сквозит через эти упреки, и мы почти не удивляемся, видя, как далее он приводит на память целые места из него без особенной боязни ошибиться хоть в одном слове. Мы начинаем сомневаться только в молодости критика, мы угадываем в нем человека, который хоть впервые заговорил о романисте, о котором уже давно говорят все, кто может хоть что-нибудь сказать, — однако очевидно, сжился с миром его художественного творчества и наконец через много-много лет, как будто пресытившись им, теперь отрывается от красоты, так долго и безмолвно созерцаемой, и, отрываясь, высказывает, почему это он делает. Почти невозможно не согласиться с его взглядом на Толстого как на последнего и высшего выразителя своеобразного цикла нашей литературы, после которого ей предстоит или повторяться и падать в пределах того же внешнего стиля и внутреннего настроения, или выходить на новые пути художественного творчества, искать сил к иным духовным созерцаниям, чем какие господствовали последние сорок лет, и находить иные приемы, чтобы их выразить. И в самом деле, всех поражающее отсутствие новых дарований, уже давно замечаемое в этой сфере, есть верный симптом того, что мы живем в промежуточную эпоху среди двух литературных настроений, из которых одно уже замирает, а другое еще не имеет силы родиться. Редкое знакомство г. Леонтьева с литературами разных народов и притом в очень различные периоды их развития, без сомнения, помогло ему, выйдя из интересов и пристрастий своего дня, подняться над целым ее циклом и, поняв его отличительные черты, понять вместе и то, что в их пределах все возможное уже достигнуто и нечего ожидать еще чего-нибудь лучшего. А по самой природе своей человеческий дух, раз в каком-нибудь направлении достигнув предела, за который ему не дано переступить, избирает новые направления, в которых он может двигаться, т. е. жить.

С большим мастерством, сравнивая два главных романа гр. Л. Толстого, г. Леонтьев находит художественные недостатки в «Войне и мире», которые в «Анне Карениной» окончательно исчезают. Таким образом, именно этот роман является окончательным и высшим выражением того направления нашей литературы, которое получило, не совсем правильно, название «натурального». Отражение человеческой жизни в нем стано-

вится действительно безупречным, и эта безупречность настолько велика, что изучение людей и их отношений в самой жизни или рассматривание всего этого в отражении зеркально-чистого художественного произведения становится уже одинаково и равноценно. Это — действительно апогей натуралистического развития, достигнув которого, в тех же пределах художество уже не имеет более целей, теряет их. В частности, эта безупречность дотигнута тем, что и психический анализ, и скульптурность внешнего изображения в этом романе уже лишены и тех недостатков, которые еще есть в «Войне и мире» и которых было гораздо более в других, ранее написанных очерках и рассказах нашего романиста.

Понимание человеческой души есть необходимое условие для понимания человеческой жизни, и вот почему в цикле нашей литературы, имевшем задачею воспроизвести последнюю, первый занял центральное положение. Этот анализ, недостаточно проникающий у Гончарова, узкий в своем применении у Тургенева, искаженный и болезненный у Достоевского, только у гр. Л. Толстого вырос во всю полноту свою, двигаясь во всех направлениях, повсюду нормальный и достигающий везде той глубины, дальше которой для художника предстоит уже не изображение, но придумывание и фантазирование. Ему, как справедливо замечает г. Леонтьев, одинаково доступен внутренний мир мужчины и женщины *, человека, не вышедшего из первобытной наивности ** и высокоразвитого ***, старика и ребенка ****. В возрасте, в поле, в степени образования и в уклоне характеров разные писатели встречали грани, за которыми они видели лишь положения и движения, — и только для одного гр. Толстого как будто не существует этих граней, и каков бы ни был человек, где бы он ни находился и что бы ни делал, — он был ему понятен с внутренней стороны своей жизни. В одном только, в национальности, он встречает некоторое препятствие для своего ана-

---

* В противоположность Достоевскому, который вовсе не знал и никогда не пытался изображать внутренние движения женщины; отсюда все женские характеры у него — бледные тени, которые действуют, но не живут около изображаемых им мужских характеров. См., например, ряд женских фигур в «Идиоте».

** Сюда принадлежит, например, удивительный тип старика Алпатыча, с его поездкою в Смоленск (в «Войне и мире»).

*** Психический мир этого последнего служит предметом постоянного анализа у Тургенева; напротив, механизм внутренних движений у людей непосредственных этому художнику недоступен.

**** Сережа Каренин.

лиза, чрез которое не знаем, может ли, но, очевидно, не хочет * переступить. Зато его анализ и хочет, и может переступать даже границы, положенные для человеческого понимания формами человеческой же психической жизни: он без труда на некоторые моменты спускается и в животный мир с его чуть брезжущими зачатками душевных состояний (например, в сценах охоты).

В этом анализе, столь всесильном по сферам изображаемым, г. Леонтьев находит исчезающие недостатки в «Войне и мире», которые в «Анне Карениной» пропадают окончательно. Он справедливо указывает на излишество наблюдения, на придирчивость, на подозрительное подглядывание, которое великий романист допускает в себе по отношению к выводимым у него лицам. Не только для читателя его произведений, но и для самого художника скульптурность и жизненность созданных им образов так велика, что они движутся, говорят и действуют, хотя, конечно, по воле творца своего, но и вместе как будто независимо от этой воли, и он следит за ними пытливым взглядом человека, который прежде всего хочет не доверять. Он ищет дурных и мелочных мотивов даже и там, где они вовсе не необходимы. Критик правдоподобно указывает и вероятную причину этого: он посмотрел в душу художника, так скептически смотрящего на своих героев, и увидел, что он ищет в них то, чего боится в себе. Он ищет в них ложного величия, он опасается, как бы под каким-нибудь извне высоким поступком у них не оказалось пустого места внутри. От этого он любит их унижать, он хочет видеть их смешными даже и тогда, когда они хотят быть только серьезными. Странное следствие получается из этого: оборванные, общипанные своим творцом, перед нами выходят люди, как их Бог создал, и если мы все-таки находим в них иногда черты высокого и героического, то это уже героизм истинный, правдивый. Природа человеческая высока и прекрасна, хотя и не на тот манер, как обыкновенно про это думают, — вот окончательное и неизгладимое впечатление, которое ложится на душу размыш-

---

* Судя по типам двух гувернеров, немца и француза, в «Детстве и отрочестве», скорее можно думать, что не хочет. По поводу психического анализа иноплеменных людей у гр. Толстого вообще можно заметить, что он *собирателен*, тогда как, касаясь русских, он *индивидуален*. В изображении французов или немцев мы не видим у него лица, но только племя, народ, представленный в собирательных чертах своих чрез одно лицо; напротив, в изображении русских это собирательное есть, но оно рассеяно, как и должно, по бесчисленным фигурам его произведений, совершенно теряясь в каждой из них за чертами личными.

ляющего читателя после долгого и внимательного изучения произведений гр. Толстого.

Психический анализ в «Анне Карениной» чужд этой нервной подозрительности. Как будто взгляд автора на человека окончательно установился, когда он писал этот роман, и все приемы в изображении людей приобрели здесь окончательную твердость и отчетливость, так что в движении художественной кисти нет уже ни одного пробного мазка. Он уже не высматривает здесь душу человека, он видит ее и говорит о том, что видит, но не описывает того, что подозревает в ней.

Не менее убедительно, подробными сравнениями, г. Леонтьев указывает и превосходство «Анны Карениной» над «Войною и миром» в изображении общего колорита представленной там и здесь эпохи. Всегда и всеми «Война и мир» считалась безупречным романом с точки зрения исторической верности. Анализ необыкновенной тонкости, которому подверг критик этот роман, открывает в нем, при всюду безупречной верности природе человека вообще, некоторые уклонения в верности тому, как могла выразиться эта природа в начале нашего века. Неточность, в которую впал здесь гр. Толстой, двоякая: общая, которая чувствуется во всем романе, и частная, которая выступает особенно резко при чтении некоторых сцен его. Все в России, за исключением государственного патриотизма, было «поплоше, послабее, побледнее» выражено в эпоху отечественной войны, нежели как это представил гр. Толстой. Люди того времени не имели такой сложности в своем душевном развитии, и в особенности они совершенно не умели так отчетливо и точно выражать свои душевные движения. Они отлично действовали и хорошо чувствовали, но впадали в непременную запутанность языка и в неясность выражений, как только им приходилось говорить о чем-нибудь сложном, углубленном, не так очевидном. Рефлексия, вечное обращение внутрь себя еще не углубило в то время и не разрыхлило душу русского человека, и все мысли в нем были не так тягучи, а чувства имели у себя более простую и ясную основу в фактах внешней действительности. С несравненным пониманием и обильным знанием фактов г. Леонтьев отмечает последовательные психические наслоения, которые позднее сгустили краски нашей личной и общественной жизни. Так, он тонко указывает на первое пробуждение у нас сильного воображения, которое замечается в Гоголе. И гораздо раньше, чем он оканчивает свою осторожную аргументацию, читатель убеждается, как много мыслей и чувств, ставших возможными и обычными лишь впоследствии, гр. Толстой внес в изображение эпохи, совершенно чуждой им. Как на пример особенно поразительный, г. Леонтьев

указывает на отношение Пьера Безухова к пленному солдату Платону Каратаеву и на все размышления первого о народном. Эти мысли и подобные отношения стали возможны лишь после славянофилов, после Достоевского, но никакого следа их мы не открываем в воспоминаниях или в литературных произведениях за два первых десятилетия нашего века.

Третий недостаток, также пропадающий в «Анне Карениной», есть излишество в «Войне и мире» ненужных натуралистических мазков. Г. Леонтьев не находит лишним введение каких бы то ни было грубых описаний или сцен, если они чему-нибудь служат, если их требует правда жизни. Так, грубое описание физиологических отправлений в «Смерти Ивана Ильича» не оскорбляет его вкус, как оно оскорбляло вкус многих критиков, во всех других отношениях менее взыскательных. Напротив, множество мимолетных замечаний, вовсе не грубых, в «Войне и мире» он справедливо признает ни для чего не служащими и видит в них только результат напряженного усилия художника всюду стоять как можно ближе к действительности. Эти излишества натурализма ничего не объясняют и не дополняют в ходе рассказа, а в искусстве, как и в органической природе, что не строго целесообразно — то уже портит, что не нужно более — делается вредным.

Таков всегда убедительный, проникнутый любовью, но уже и отчуждающийся суд, который произносит г. Леонтьев над высшими произведениями нашей натуральной школы. Мельком рассеяны в его пространном разборе меткие характеристики и других наших писателей, напр<имер> Достоевского, Тургенева, Щедрина, Кохановской, Евг. Тур, Марко Вовчка[3] и др. Немногие строки, посвященные им, так изумительно захватывают самую сердцевину этих писателей, что они все будут сохранены историей нашей литературы, если она захочет быть мало-мальски внимательной к своему предмету. Несколько более пространная вводная характеристика посвящена только С. Т. Аксакову. Как<ою> бледною и неумелою кажется рядом с нею краткая же характеристика этого писателя, оставленная нам Хомяковым. Этот последний был только мыслитель и публицист, а это всегда недостаточно, когда нам предстоит говорить о людях или об их истории.

II

После цикла литературы, так полно изобразившего перед нами, *как* живут люди, всего более мы хотели бы видеть литературу,

изображающую, *чем* живут они; после натурализма, отражения действительности, естественно ожидать идеализма, проникновения в смысл ее.

В психических течениях, которые мы наблюдаем в окружающем обществе, эта потребность задуматься над смыслом своей жизни и в самом деле перерастает все прочие. Как будто сила жизни, которая цветит всякое лицо и заставляет всякое поколение шумно и не задумываясь идти вперед, стала иссякать в нас, — и то, что еще так недавно привлекало всех, теперь никого более не занимает. Мы потеряли вкус к действительности, в нас нет прежней любви ко всякой подробности, к каждому факту, которая прежде так прочно прилепляла нас к жизни. От мимолетных сцен действительности, над которыми, бывало, мы столько смеялись или плакали, теперь мы отвращаемся равнодушно, и нас не останавливает более ни их комизм, ни трагизм их внешней развязки. Мы точно предчувствуем, и притом все, наступающий и темный трагизм в развитии нашей собственной души и, убегая его с ужасом, мучительно обращаем взоры вокруг и ищем, за что могли бы ухватиться в момент, когда почувствуем, что не в силах долее жить.

Вековые течения истории и философия — вот что станет, вероятно, в ближайшем будущем, любимым предметом нашего изучения; и жадное стремление, овладев событиями, направить их — вот что сделается предметом нашей главной заботы. Политика в высоком смысле этого слова, в смысле проникновения в ход истории и влияния на него, и философия как потребность гибнущей и жадно хватающейся за спасение души — такова цель, неудержимо влекущая нас к себе, и которую мы должны наконец прояснить сознанием, чтобы сколько-нибудь успешно к ней приблизиться. Как изображение частного в искусстве, так познание только частного в науке и стремление к частным же целям в действительности — все это недостаточно уже, видимо, бесполезно, и время всего этого ясно оканчивается. Мы входим в круг интересов и забот, неизмеримо более трудных и неизмеримо более важных. Нас толкает в них страдание, которого мы не можем выносить и от которого нас не может избавить никакое знание подробностей и никакая власть над ними.

Писатель, так верно и так точно определивший характер и окончание пережитого нами цикла в искусстве, быть может, имеет и некоторые своеобразные понятия о самой жизни, воспроизводимой в искусстве. И в самом деле, в его критических статьях там и здесь разбросаны мысли политические, философские и исторические, и, как они ни кратки, наше внимание необыкновенно возбуждается ими. Удивительна не только верность

этих замечаний, удивителен зоркий взгляд, высматривающий то, чего нужно главнее всего коснуться, и какая-то непостижимая беззастенчивость языка, гибкого и твердого, как сталь, которая то оскорбляет в нас все привычные чувства, то неудержимо привлекает к себе наш ум. Долгий опыт жизни, огромная начитанность и, главное, упорная вдумчивость в важнейшие вопросы нашего личного и общественного существования невольно чувствуются за этими мимолетными заметками. Мы невольно начинаем неудержимо заинтересовываться самим критиком, мы забываем разбираемого романиста и из-за его фигуры, так всем знакомой, хотим рассмотреть стоящую в тени фигуру политика, философа и публициста, который, очевидно временно, взялся за переоценку двух знаменитых литературных произведений. Очень немного узнаем мы о нем из пространных критических статей. Разве только, читая ироническое замечание о том, как гр. Толстой свои внутренние ощущения силится отыскать в людях 50-х годов, мы узнаем, что, в то время как наш романист боролся на Севастопольских бастионах, его будущий критик работал на перевязочных пунктах. Справляясь, мы в самом деле находим его имя в списках студентов, получивших в 1854 году степень лекаря * и тотчас же отправившихся в действующую армию. Но это отрывочное сведение еще более заинтересовывает нас: в первый раз мы встречаем в летописях литературы имя, столь очевидно запечатленное высоким даром и, однако, вовсе не принадлежащее к питомцам исторических, философских и литературных кафедр. В ту немногочисленную, но в высшей степени влиятельную толпу, которая от этих кафедр всегда несла идейное развитие в наше общество, входит человек, никогда не стоявший около них, и в сухих и резких суждениях которого мы тотчас узнаем, однако, такое обилие именно идейности, которая удивила бы нас и в человеке, всю жизнь посвятившем литературе и философии. Это указывает на ум сильный и богатый самобытными стремлениями. Конечно, не требования профессии и не впечатления ученических годов, принужденно воспринятые, пробудили в нем интерес к искусству и истории, к политике и народной психологии. И если мы встречаем даже в кратких заметках его столько проницательности, такое различение главного во всем от второстепенного, то нас не удивляет это более потому, что мы видим здесь любовь артиста к своему

* См. «Историческую записку, речи, стихи и отчет Императорского Московского университета, читанные в торжественном собрании 12 января 1855 г. по случаю его столетнего юбилея». М., 1855. С. 22.

делу, а не простое прилежание книжного невольника к давно наскучившему для него занятию.

Любопытство наше возбуждено, и после долгих поисков мы находим наконец два тома дурно изданных статей его, которые посвящены исключительно истории и политике*. Г. Леонтьев действительно писатель очень старый; но он сотрудничал в одной малораспространенной провинциальной газете** или в разных изданиях. Точно какая-то судьба, насмешливая или предусмотрительная, не допускала его к центрам событий, куда он, очевидно, рвался, и всегда отталкивала его к их периферии, к бессильной роли исполнителя чужих предначертаний. Полный самых широких теорий, самого общего и возвышенного взгляда на текущие события, он барахтался в волне одного из них и двигался вместе с нею, один зная, куда движутся все они и куда их следовало бы направить. Можно думать, что это положение бессилия в высшей степени раздражало его, и с умом, так непреодолимо влекущимся к общим воззрениям, он, вероятно, не так ясно видел и не так умело выполнял разные мелкие обязанности, которые ему были поручены. Его служба в должности консула в турецких и славянских (до освобождения Болгарии) землях едва ли была успешна, и, вероятно, веселый и добродушный г. Якубовский, о котором он вспоминает во втором томе своих статей, был гораздо более исполнителен, деловит и удобен, чем он.

Все это сделало его наблюдателем и мыслителем. Мы редко умеем предвидеть, что было бы лучше для нас и для других, и если бы г. Леонтьеву выпала более деятельная роль в практической политике, он, верно, отдавшись ей со страстью, до конца не высказал бы тех взглядов, которыми сам молча руководился бы. Мы имели бы несколько крупных дел, несколько лишних фактов в нашей политической истории, которые могли бы быть изменены и изглажены всяким его преемником, но мы не имели бы перед собою глубоких наблюдений и теорий, которые теперь уже стали неизгладимы и могут породить неопределенное число фактов, выполнимых для всякого, кто хочет размышлять, видеть и не быть слепым игралищем темных исторических сил.

III

Строго говоря, г. Леонтьева занимает одна мысль, и кто ее усвоил, тот читает длинный ряд его статей, забегая воображени-

* Восток, Россия и славянство. Сборник статей К. Леонтьева. М., 1885.

** В «Варшавском дневнике».

ем вперед и не ошибаясь в своих угадываниях. Но эта мысль до такой степени важна, что почти без всякого опасения ошибиться мы готовы сказать, что из всех идей, волнующих современный политический и умственный мир, ни одна не способна так встревожить нашу душу, до такой степени изменить наши убеждения, определить симпатии и антипатии и даже повлиять на самые поступки в практической жизни. Именно он первый понял смысл исторического движения в XIX в., преодолел впервые понятие прогресса, которым мы все более или менее движемся, и указал иное, чем какое до сих пор считалось истинным, мерило добра и зла в истории. С тем вместе, уже почти по пути, он определяет истинное соотношение между различными культурными мирами и преобразует совершенно славянофильскую теорию, отбрасывая добрую половину ее требований и воззрений как наивность, коренным образом противоречащую ее основной идее.

Он задается вопросом *: что такое *процесс развития,* которого выражением служит историческая жизнь всех народов, как она уже совершилась, и которому служим мы все своим умом, своею волею и страстями, всегда надеясь ему способствовать, всегда желая устранять то, что его задерживает, — и отвечает следующее:

«Присматриваясь ближе к явлениям органической жизни, из наблюдений над которой именно и взялась эта идея развития, мы видим,что процесс развития в этой органической жизни значит вот что.

Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, *обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений.*

Постепенный ход *от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности.*

Постепенное осложнение элементов составных, *увеличение богатства внутреннего* и в то же время постепенное *укрепление единства.*

Так что *высшая точка развития* не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях есть высшая степень сложности, *объединенная некоторым внутренним деспотическим единством*» **.

---

* «Восток, Россия и славянство». М., 1885. Т. I. Ряд статей под общим заглавием «Византия и славянство», гл.VI: «Что такое процесс развития», с. 136 и сл.

** Там же. С. 137.

Естественно-историческая основа, на которую становится г. Леонтьев, чтобы перейти потом к истории, чрезвычайно важна в том отношении, что она дает объективные, доступные наблюдению признаки развития и таким образом устраняет из научного исследования вмешательство страстей и вообще всякого субъективного чувства, которое затмевает для человека истину, когда предметом ее, еще искомой, служит он сам. И в самом деле, сложность не сливающихся в одно признаков как критериум развития — это дело почти арифметического счета, это открыто для всякого внешнего наблюдения.

Как старый медик, он находил нужным пояснить свою мысль примером из круга явлений, ему особенно известных: «Возьмем, — говорит он, — картину какой-нибудь болезни, положим pneumonia (воспаление легких). Начинается оно большею частью *просто,* так просто, что его нельзя строго отличить вначале от обыкновенной простуды, от bronchitis, от pleuritis и от множества других и опасных, и ничтожных болезней. Недомогание, боль в груди или в боку, кашель, жар. Если бы в это время человек умер от чего-нибудь случайного, то и в легких нашли бы мы очень мало изменений, *очень мало отличий от других легких*. Болезнь *не развита, не сложна еще,* и потому и *не индивидуализирована и не сильна* (еще не опасна, не смертоносна, еще *мало влиятельна*). Чем сложнее становится картина, тем в ней больше разнообразных отличительных признаков, тем она легче индивидуализируется, классифицируется, отделяется, и, с другой стороны, тем она все сильнее, все влиятельнее. Прежние признаки еще остаются (жар, боль, горячка, кашель), но есть еще новые — удушье, мокрота, окрашенная, смотря по случаю, от кирпичного до лимонного цвета. Выслушивание дает, наконец, специфический ronchus crepitans. Потом приходит минута, когда картина наиболее сложна: в одной части легких простой ronchus subcrepitans, свойственный и другим процессам, в другой ronchus crepitans (подобный нежному треску волос, которые мы будем медленно растирать около уха), в третьем месте выслушивание дает бронхиальное дыхание souffle tubaire[4], наподобие дуновения в какую-нибудь трубку: это — опеченение легких, воздух не проходит вовсе. То же самое разнообразие явлений дает нам и вскрытие: 1) *силу их,* 2) *сложность,* 3) *индивидуализацию.*

Далее, если дело идет к выздоровлению организма, то *картина болезни упрощается.*

Если же дело — к победе болезни, то, напротив, упрощается, или вдруг, или постепенно, *картина самого организма.*

Если дело идет к выздоровлению, то сложность и разнообразие признаков, составлявших картину болезни, мало-помалу уменьшаются. Мокрота становится обыкновеннее (менее индивидуализирована); хрипы переходят в более обыкновенные, схожие с хрипами других кашлей; жар спадает, опеченение разрешается, т. е. легкие становятся опять *однороднее, однообразнее* (на всем своем протяжении и также со всякими другими легкими).

Если дело идет к смерти, *начинается упрощение организма*. Предсмертные, последние часы у всех умирающих сходнее, проще, чем середина болезни. Потом следует смерть, которая, сказано давно, всех равняет. Картина трупа малосложнее картины живого организма, в трупе все мало-помалу сливается, просачивается, жидкости застывают, плотные ткани рыхлеют, все цвета тела сливаются в один зеленовато-бурый. Скоро уже труп будет очень трудно отличить от всякого другого трупа. Потом упрощение и смешение составных частей, продолжаясь, переходит все более и более в процесс разложения, распадения, расторжения, *разлития* в окружающем. Мягкие части трупа, распадаясь, разлагаясь на свои химические составные части, доходят до крайней неорганической простоты углерода, азота, водорода и кислорода, *разливаются* в окружающем мире, *распространяются*» *.

Мы выписали подробное описание этого явления, потому что одно очень яркое представление необыкновенно закрепляет в воображении общее понятие, в смысл которого нам предстоит вникнуть. В этом явлении мы наблюдаем два типических процесса: органической жизни и органического умирания. Противоположные друг другу, они вступают в борьбу, и момент победы одного, совпадающий с наибольшею его сложностью, есть момент начинающегося упрощения другого. Смерть, исчезновение есть здесь действительно возвращение сложного к однородному, разнообразного — к сходному, обособленного — к смешанному. То, что силою жизни сдерживалось некогда в одних определенных границах, не сдерживаемое ничем более — сливается с окружающим: окружающее вступает на его место, и оно входит во все окружающее. Части организованного, прежде различавшиеся по виду и по назначению своему, теперь различаются только по местоположению и величине; они перестают быть качественными и становятся лишь количественными.

Обращаясь далее к эмбриологическому процессу, этому прототипу всякого развития, мы находим, что формирующееся в

* Там же. С. 138–139.

нем живое существо только в последний момент, когда рождается, имеет в себе все те сложные и строго обособленные черты, которые принадлежат ему как органическому виду. Напротив, чем в более ранней стадии развития мы рассмотрим это существо, тем менее заметим мы в нем характеристических черт, и все эти черты общи ему в позднюю стадию развития — с родом, в более раннюю — с классом, еще раньше — с отделом животного царства и наконец в самый первый момент (яйцо материнского организма) — с целым животным царством. Каждая ступень развития есть как бы *навивающаяся нить различия* от всего другого, которую воспринимает на себя развивающееся существо, и они становятся тем многочисленнее, чем оно совершеннее.

Г. Леонтьев не удовлетворяется только фактами, взятыми из органической жизни, и спрашивает себя, не остается ли верным этот критериум развития и для неорганических тел? Он берет самое крупное — планету, которая является носителем всякой жизни, и в ее существовании отмечает те же три момента, какие наблюдаются и в каждом организме: 1) первоначальной *простоты,* когда она есть только газообразная или огненно-жидкая масса вещества; 2) срединной *сложности,* когда она состоит из огненно-жидкого ядра и твердой коры, а последняя из воды и суши, которая, в свою очередь, распределена в материки, различные по строению и покрытые растениями и животными; 3) *вторичной простоты:* холодная, пустынная глыба вещества, лишенная влаги и уравненная в своей форме, которая продолжает кружиться около центрального светила.

Таким образом, существование всего подлежащего закону рождения и умирания слагается из двух диаметрально противоположных процессов:

1) *из процесса восходящего развития,* в котором возникшее обособляется, уединяясь, от всего окружающего, и внутри его каждая часть обособляется, уединяясь, от всех прочих; но это обособление касается лишь формы и функционирования: все части проникнуты единством плана, и он-то, коренясь в обособляющем<ся> существе, разнообразит своею сложностью его части и вместе удерживает их от распадения;

2) *из процесса нисходящего развития,* в котором все вторично смешивается, смешиваясь, сливается и становится однородным как с окружающим через утрату внешних границ своих, так и внутри самого себя через потерю границ, которые в нем отделяли одну часть от другой.

В обоих процессах, как это ясно, господствующее начало есть *начало грани, предела:* становится оно тверже, непереступаемее

для содержимого — и жизнь возрастает; тускнеет оно, не сдерживает более содержимого — и жизнь блекнет и исчезает. Грань — это не только символ жизни, но и зиждитель ее; неопределенность, неограниченность — это эмблема смерти и ее источник.

IV

Собственно, приведенным понятием исчерпывается теория г. Леонтьева; все остальное — только приложения. Но, как великие метафизики XVII в., кладя в основание своих умозрений два-три определения, возводили на них строгие и возвышенные системы, так из простого, но хорошо обоснованного понятия о развитии г. Леонтьев выводит необозримые следствия, простирающиеся на историческую жизнь и на практическую политику.

Прежде всего он спрашивает себя, не подлежит ли этому двоякому процессу, восходящему и нисходящему, и историческая жизнь народов со всем их творчеством? Обилие признаков, разнообразие сдерживающих граней не есть ли и для них признак восхождения, а слияние этих граней и смешение внутреннего содержимого — признак нисхождения, как это мы набюдаем в органической природе и даже в неорганических телах?

В принципе ограничения, в наружном оформливании выражается внутренняя идея того, в чем оно присутствует. Если мы возьмем, напр<имер>, часовой механизм, то будет ли он сделан из дерева, из бронзы или из золота, то, *из чего* он сделан, — будет незначащим, а то, *как* он сделан, — т. е. вид каждой части и соотношение или связь всех их между собою (форма целого), — будет значащим. Только эта *форма* и есть *признак,* по которому часовой механизм мы отличаем от плотного куска дерева, бронзы или золота или от деревянного, бронзового или золотого сосуда. Итак, содержимое (материал, вещество) само по себе всегда бесформенно, лишено признаков и незначаще; оно будет тем, чем сделает его привходящая форма, и лишь как способное воспринять форму — т. е. сделаться тем или иным определенным существом или предметом — оно имеет значение. Напротив, форма или вид, как начало ограничивающее и сдерживающее, исполнено значения, и когда она приходит в какое-нибудь содержание, — это последнее получает соответствующий смысл. Вместе с тем оно получает (принимая в себя определенную форму) и обособляющий признак. Таким образом, многоформенность или сложность признаков во всем развивающемся тождественна

с проникновением в существо его внутреннего смысла: оно одухотворяется и — именно в силу этого — нарастает в нем жизненность. Напротив, растворение сдерживающих граней и смешение их содержимого потому именно и тождественно с умиранием, что — с удаляющимися гранями — исчезает смысл в том, чему они были присущи; сливаясь, смешиваясь, теряя обособленность, — все обессмысливается. Так, если бы к тонкому механизму, только что изготовленному из золота, мы поднесли пламя свечи, — мысль, вложенная в него художником, стала бы блекнуть и исчезать по мере того, как под действием жара все его отдельные части растаивали бы, теряли твердость граней и взаимно сливались. Винты перестали бы отделяться от того, во что они входят, зубчатые колеса заменились бы гладкими, все части сделались бы неразличимы, и, подойдя к нему слишком поздно, никто не понял бы в массе распустившегося золота той мысли, которая еще за несколько минут была так ясно в нем выражена.

Если в сложном, уже развитом организме мы рассмотрим соотношение его обособленных частей, то заметим, что каждая из них как бы обращена внутрь себя, и внешняя грань, которою она отделяется от всех других, смежных частей, имеет к этим последним отношение отталкивательное, как бы враждебное; они же стремятся преодолеть ее и смешаться с содержанием, которое за этой гранью находится. Таким образом, состояние внутреннего антагонизма есть нормальное для всего организованного: борьба есть именно то, через что каждая часть продолжает быть собою и не смешивается с прочими, через нее именно прочнее и прочнее она отделяется от окружающего и по мере этого становится совершеннее. Все стремится утвердить бытие свое и достигает этого путем все совершеннейшего и совершеннейшего обособления, которое есть не что иное, как отрицание всего прочего. Насколько отрицает — все утверждается, насколько силится привнести в остальное смерть — само живет, но, привнося смерть, оно тотчас сливается с умершим, т. е. раздвигает свои грани и в меру этого умирает. Таким образом, жизнь есть вечная гармония борющегося, и она продолжается и возрастает, пока не наступает победа; как только эта цель достигнута — в живое приходит смерть как естественное завершение жизни. Частичное преодоление сопротивляющегося есть частичное умирание; разрушение всех граней, которыми окружающее охраняет себя от того, что с ним борется, было бы для разрушившего окончательною и полною смертью. Неограниченное, не обособленное ни от чего — оно перестало бы быть *чем-нибудь*.

Применимое к целой природе, это правило применимо и к части ее —к человеческой жизни. Если мы возьмем какую-нибудь сферу его духовного творчества, напр<имер> умственную, то содержимым явится здесь мысль как неопределенная способность представлений и понятий сочетаться между собою; формою же или гранью будет определенное сочетание этих представлений и понятий, которое мы называем обычно наукою или философской системой. Три момента, указанных г. К. Леонтьевым для всего развивающегося, без труда могут быть найдены и в этой сфере: умственное содержание человека в начале его исторического развития скудно формами и не разграничено почти никакими пределами. Истинное смешивается с ложным, и все образует однородную массу кратких, не углубленных знаний, разных понятий и мнений, которые кажутся справедливыми. По мере развития первою гранью является разделение ложного от истинного: находятся признаки последнего (способы доказательства или вообще убеждения) и с помощью их одно отграничивается от другого. Далее истинное по предметам своим начинает группироваться в отделы и возникают науки как строго обособленные части одного ветвящегося древа познания. С другой стороны, древние простые правила народной мудрости заменяются более развитыми воззрениями, и по мере того как жизнь возрастает в них — они распадаются на многочисленные системы философии: являются этика и метафизика, в последней — идеализм и реализм и т. д. Цветущий момент науки и философии есть момент и величайшей их сложности и в то же время — повсюдной борьбы отдельных учений, доктрин; постоянно выделяются среди уже существующего множества новые и новые воззрения с мягкими оттенками различий, и каждое из воззрений этих ожесточенно утверждает свою истину и одновременно — особенность свою от всего прочего. Затем наступает период вторичного упрощения: внутренняя сила в каждом отдельном воззрении ослабевает и оно сливается с ближайшими к нему. Теряют остроту свою и твердость и более крупные деления: целые философские системы сливаются в однородные массы мнений с колеблющимися внутренними формами. Появляются эклектики, которые соединяют прежде непримиримое, заботясь о том лишь, чтобы в полученном был, по крайней мере, тот или иной общий характер, напр<имер> спиритуализма. Распространяется индифферентизм ума, он утомляется продолжительным и строгим исследованием истины и охотно ограничивается только утверждениями и отрицаниями. Остаются лишь очень общие, совершенно лишенные внутренней архитектоники, воз-

зрения, напр<имер> вообще материалистическое и вообще идеалистическое. Но и эти воззрения, уже очень неопределенные, все более и более тускнеют в сознании людей: в сущности, безразлично для всех становится, которое же из двух этих воззрений правильно, и ни для одного из них человек не пожертвует уже ничем, даже незначащим. Если прежде за оттенок в мышлении люди принимали изгнание, тюрьму и костер, то теперь и за всю совокупность воззрений своих никто не поступится простыми удобствами жизни. Эта окончательная простота мысли, сводящаяся к равнодушному придерживанию немногих утверждений или отрицаний, совершенно тождественна с тою первичною простотою, из которой она развилась. Таким образом, в умственной области, по-видимому, долженствовавшей бы только возрастать, в действительности происходят процессы и возрастания и умаления; выражение: «Ты *персь* был и персью станешь» [5] — применимо и к духу человеческому, как и к его внешней оболочке.

Если далее мы рассмотрим искусство, то и здесь найдем, что в первоначальной стадии своей оно состоит в простом прибавлении к необходимому (жилище, одежда, утварь домашняя) очень немногих знаков, которые украшают, т. е. необъяснимо нравятся человеку независимо от своей полезности; таков грубый рисунок на оружии или на сосуде или иное, чем было ранее, расположение в складках одежды, наконец, какое-нибудь незначащее изменение в постройке дома, напр<имер> приблизительное соблюдение симметрии в частях его, хотя она вовсе не требуется нуждами помещения. Дальнейший рост искусства выражается в том, что это *прибавочное сверх пользы* начинает все возрастать и вместе с тем начинает становиться все сложнее и самостоятельнее: к симметрии частей в здании присоединяются резьба или придаточные украшения, к расположению складок в одежде прибавляется узор и разнообразное окрашивание, рисунок на утвари вместо фигуры зверя представляет изображение целой охоты. Наконец прекрасное отделяется совершенно от полезного, и создание последнего является уже только как средство, иногда как предлог для того, чтобы как-нибудь и в чем-нибудь выразить красоту. Одновременно с этим искусство разнообразится: появляются, сверх архитектуры, еще скульптура и живопись и изобретается музыка. В самих видах искусства появляются школы —строгие, обособленные оттенки в выражении красоты (как, напр<имер>, в эпоху Возрождения — ломбардская, флорентийская, венецианская и римская школы живописи, существовавшие одновременно). Затем начинается и здесь вторичное упро-

щение: внутренний принцип, отграничивающий каждую школу от остальных, теряет свою силу, и все они сливаются, заимствуя одна у другой лучшие черты. Особенности в способах воплощения красоты исчезают, и остается одно лишь воспроизведение типичного в природе — это натурализм, грубый или прикрашивающий. Наконец сохраняются лишь внешние приемы искусства, т. е. его техника; все стили смешиваются, и так как ни в одном из них человек уже не чувствует непреодолимой потребности, то чаще и чаще при создании необходимого они забываются все. Прекрасное снова скрывается в полезном, из которого оно вышло. Быть согретым в жилище или удобно разместиться в нем — это опять становится единственною заботой человека при постройке себе дома или при возведении какого-нибудь другого здания. Сообразно нуждам этим, немногим и одинаковым, все становится по-прежнему просто и однообразно.

В религии, в поэзии и во всем другом мы также заметим сложность форм в цветущий средний период развития и простоту в первичный момент и в эпоху упадка. Религия как начинается неопределенною верою в высшее духовное существо, в загробное существование, в награду за добрые дела и наказание за злые, так и оканчивается этими же простыми и смутными верованиями: деизм философа и фетишизм дикаря совпадают между собою в простоте содержания. Напротив, строгий внешний культ, сложная духовная иерархия, обильные религиозные представления и понятия — все это нарастает только к средине развития и разрешается к концу его; в момент высшего расцвета религия соединяется со всеми формами творчества и проникает все черты быта, становясь одновременно высшею философиею, на исповедании которой сходятся все люди, и высшею поэзиею, на созерцании которой они все воспитываются. Она дает формы для выражения самых противоположных чувств, ее языком выражают радость и в ее же священных словах изливают печаль. В полном смысле слова она становится неотделимою от человека и от жизни, и вот почему ни за что другое не было пролито в истории столько крови, как за нее. Что касается до поэзии, то о большем разнообразии ее в средний, цветущий период едва ли предстоит надобность говорить: она начинается с простой песни и сказки и, с другой стороны, оканчивается безжизненным пересказом, однообразною сатирою и одою. Между этими фазами вырастают оживленная драма, напряженная лирика, неуловимо разнообразные виды эпоса. Но гораздо важнее здесь разнообразие внутреннее, а не внешнее: в моменты высшего развития поэзии творчество каждого отдельного поэта приобретает глубокую

индивидуальность; будучи выражением своего времени, оно, сверх того, раскрывает неисчерпаемое содержание и личного духа (как это мы видим, напр<имер>, у Шиллера, Гете или у Вальтера Скотта и Байрона). Напротив, в периоды упадка поэзии, как и при ее зарождении, все в ней бывает не только малоформенно, но и *безлично:* все создают приблизительно одинаково, приблизительно об одном и все в том же духе. Внутренних, неуловимо разграничивающих особенностей, налагаемых личностью поэта на его творчество и делающих из созданий его своеобразный мир, никогда более не повторяющийся в истории, уже не наблюдается. Есть тусклое, немногосложное выражение эпохи, над которым трудится бесчисленное количество людей; но нет выражения углубленной личности, которую за своеобразие ее и мощь мы называем гением.

V

Приложимый к видам творчества, этот критериум развития не приложим ли и к самому источнику их, человеку, т. е. к исторически развивающимся племенам, нациям и, наконец, группам их?

Содержимым здесь является племенная масса, а нервною тканью, которая проникает ее, разграничивает и внутренне формирует — *учреждения* и им соответствующие *формы быта*. Самая общая и резкая грань, которая обусловливает индивидуальность племени, делает миллионы рождающихся и умирающих существ живым лицом в истории, полным смысла, определенного выражения и воли, — есть политическая форма, т. е. государство. Насколько народы слагаются в государства — настолько живут они в истории, и насколько по оттенку своему политическая форма каждого из них отличается от других — настолько жизнь самого народа привходит в историю новою чертою, которая не сливается с остальными. В этом отношении творить, создавать — значит быть своеобразным; быть тождественным с другими — значит быть звуком, усиливающим шум других звуков, но не образующим с ними никакой гармонии. Спарта или Македония были ниже Афин по своей исторической роли; но если бы вместо Спарты, Афин и Македонии было трое Афин — история была бы беднее своим содержанием. Вторые и третьи Афины уже не нужны после первых.

Политическая форма только обособляет одно племя от другого, и если бы внутри этой формы не было еще других граней, — оно было бы бедно организациею, в высшей степени не развито.

Развитость здесь, внутри, выражается в проходящих горизонтальных и вертикальных делениях; первые расслаивают племя на сословия; вторые разграничивают на области территорию, им занимаемую. Чем более своеобразия в пределах тех и других граней, чем полнее в них жизненное напряжение, разбегающееся в различные стороны, тем ярче жизнь целого исторического народа, глубже и разнообразнее его творчество, ценнее то, что он вносит в общую сокровищницу человечества. Но при этом единство типа должно быть сохранено как у самого народа с остальным человечеством, так и внутри его — между всеми обособленными частями.

Единство человеческого типа у всех исторических народов выражается как в общности некоторых основ их психической жизни, так и в том, что эта психическая жизнь у каждого народа в высшем и самом мощном своем проявлении всегда является только частью, которая, очевидно, входит слагающею чертою во что-то иное, целое. Общи всем народам стремление к истине, к справедливости, к красоте, наконец искание Бога, и общи же законы, по которым они находят все это в меру своих сил и способностей. Это единит всех людей между собою, делает их на расстоянии тысячелетий помощниками друг другу на пути к немногим и далеким целям. В противоположность этому унитарному началу истории, заложенному в душу всякого человека, в нее же заложено другое начало, но уже проявляющееся в жизни целых народов, которое их разъединяет, по-видимому в действительности же гармонирует. В силу этого второго начала, ни один истинно исторический народ не является повторением другого ни в характере своем, ни в судьбе, — но, не повторяя, он дополняет. Есть внутренняя согласованность в чертах этого характера и этой судьбы с характером и судьбою других народов, в силу чего лик человеческий и уже полный — не есть бессмысленный, но мы читаем в нем живую мысль и выражение. В самых неудержимых порывах и в вековом труде, в прихотливой игре гения и в упорном постоянстве воли мы видим, как великие народы выводят каждый свою черту в истории, о которой они обыкновенно ничего не знают при жизни сами, но которую мы находим готовою или выполняемою, когда они сами становятся уже трупом или когда сквозь подробности их жизни мы начинаем разглядывать ее существенный смысл. Которое бы из двух великих племен, сложивших своею деятельностью историю, мы ни взяли, мы и в них самих, и в широких группах народов, их составляющих, одинаково найдем присутствие этих, взаимно согласованных, черт, которые в одно и то же время и

противоположны одна другой, и дополняют друг друга до целого. В монгольской расе одна часть, *южная,* является, как никакой другой народ в истории — зиждущею, повсюду и неустанно, почти без способности отдыха и праздной лени и без способности же задумать среди этой праздности что-нибудь гениальное, великое, особенное. Как будто самою психическою природой своей она согнута над землею, по которой ползти, ее разрывать, ею питаться и удобрять ее своим прахом — составляет вечный удел, над которым она не в силах подняться ни своим воображением, ни мыслью. Мирное, обширное государство китайцев, их причудливо-сложный и бесполезный быт, безбрежные нивы, обделанные с тщательностью маленькой игрушки, их живопись без теней, мастерство без искусства, долгая и утомительная история без всякой примеси героизма — все это лишь многообразное развитие одного символа, в котором перед лицом других народов это племя как будто молчаливо выразило свою мысль в истории, — символа царя и сына неба, мирно идущего за своим плугом однажды в году в назидание миллионам людей, которые это же делают во все остальные дни жизни своей. И в то время как южная часть этого племени неустанно и тысячелетия трудится между Гималаями и Великою Стеною, его *северная* часть, от Великого до Атлантического океана, не однажды проходила бурною, все разрушающею волною. С подобным инстинктом разрушения, с такою ненасытною жаждою видеть растоптанным чужой труд, с каким появлялись в истории Тимур, Атилла, Чингис-хан и другие меньшие, все из одного племени и только из северной его части, мы совершенно не наблюдаем народов из других рас на всем протяжении земной поверхности. Эти «бичи Божии» для мирного человечества, эти «порождения дьяволов» для перепуганных народов, со странною ролью своею в истории, которую нельзя ни исключить из нее, ни к чему-нибудь приспособить, в действительности являются как строгая, ни в чем себе не изменяющая черта, восполняющая до целого монгольский тип. Сущность этого типа, последней цветной расы в человечестве, составляет *деятельность* как низшая степень выражения духа в истории, высшие формы которого, чувство и разумение, составляют удел кавказской расы. Но в пределах этой слабой одухотворенности высшее сознание, управляющее жизнью народов, выразило одинаково ясно обе возможные стороны: и положительнукю, которою является созидание, и отрицательную, которою является разрушение. Земледелец, никогда не отрывавшийся от своего поля, и кочующий разрушитель царств, один в труде своем и другой в завоеваниях одинаково слепо, но отчетливо для

наблюдателя выражали неизвестную для них волю и оставшуюся навсегда непонятною мысль. Если далее мы перейдем к кавказскому племени, то и здесь найдем подобное же выделение взаимно дополняющих друг друга особенностей. Прежде всего, в своем целом это племя представляет противоположность монгольскому по крайнему перевесу в нем внутреннего содержания, одухотворенности над внешним выражением ее, т. е. деятельностью: мир наук и философии, религиозных созерцаний и поэзии — все это есть субъективное развитие духа, неисчерпаемые сокровища его, почти не выраженные, Но если, помня только эту противоположность, мы обратимся к составу народов самого кавказского племени, мы увидим продолжение в них того же процесса выделения противоположностей. Прежде всего, семитическому духу, столь ясному и простому, так неизменно направленному внутрь себя, противоположен арийский дух[6], который открыт для восприятия всех впечатлений и не только усваивает их все, но и жадно их ищет. Это удивительное явление, что, не поверив истинности тех пределов, которые открывались ему в пространстве и времени, ариец переступил их все с помощью своих наук, этих чудных изобретений своего гения, — факт этот обнаруживает непонятную и, однако, несомненную связь, которую имеет его душа с мирозданием во всем, а не видимом только ее объеме. Душа семита как бы свернута к какому-то внутреннему средоточию, без сомнения к самому прекрасному и глубокому, к чему может только обратиться человек: напротив, от этого средоточия, вовсе не прерывая связи с ним, душа арийца развернута и, обращаясь во все стороны, жадно пьет отовсюду дыхание природы. Далее, в пределах собственно-арийского племени мы прежде всего встречаем ясно расчлененный греко-романский мир. Как ни разнообразен был гений Эллады, мы можем все-таки отметить в нем одну черту, которая, не заглушая остальных сторон его, однако, господствовала над всеми ними: это — чувство красоты. Не то важно, что греки создали в поэзии и в пластических искусствах никогда не превзойденные памятники (тогда как и в философии даже они все-таки превзойдены были новыми народами), не это одно значительно, что простым идеям Гомера и статуе Венеры Милосской на протяжении более чем двух тысячелетий еще не утомились удивляться люди: гораздо значительнее удивительная пластика их жизни и истории. Вся эта жизнь ясна и проста, как обнаженная статуя, она и чрезвычайно, к тому же, кратка. Но странно, что в течение всех событий греческой истории есть какая-то удивительная мера, странно, как каждое из них оканчивалось именно

тогда, когда нужно, и так, как нужно. Бесполезная деятельность Демосфена, бегущий с Марафонского поля мальчик, Фукидид в числе слушателей Геродота[7] — все это вещи вовсе не необходимые, все это — прихоть игривой фантазии, которая, творя историю, не имела других целей, кроме как украшать. Мальчик мог бы не умереть, Фукидид — родиться несколько позднее, Софокл мог бы и не иметь дурных детей[8], но вся греческая история от этого была бы менее прекрасна и все это было, чтобы ничего не недоставало красоте ее. Без сомнения, позднейшие законодательства и учреждения более сложны, глубоки и мудры, нежели те, какие оставил Солон и какие приписаны Ликургу; итак, во всем они превосходят их, безмерно уступая, однако, в одном — в ясной гармонии, в какой-то безотчетной красоте, которую мы и здесь чувствуем. Можно в высшей степени сомневаться в плодотворности всех замыслов Перикла, всех достижений его; в них сомневался и Фукидид; но и он не мог оторвать очарованного взгляда от личности врага своего, и мы знаем также, что Перикл — один в истории. Есть еще другая личность в греческой истории, быть может более удивительная в этом отношении: это Алкивиад[9]. Мы все не сомневаемся ни в его пороках, ни в полном вреде его для государства, которое любим, как свое родное: но, замечательно, мы так же бессильны ненавидеть его, как и афиняне, которых он губил. Измените *кое-что* в его образе, придайте его тщеславию напыщенность (что так естественно), его увлекающим речам — торжественность, чуть-чуть смягчите его бессовестность — и очарование пропадет, как в чудной картине, в которой всякий штрих на месте и с его передвижением — пропадает вся красота ее. И если бы не было этого удивительного юноши, мы живо чувствуем — чего-то глубоко недоставало бы в греческой истории; ей, которая, конечно, должна была окончиться, нужно было, чтобы конец соответствовал содержанию: чтобы он не был слишком тягостен и, в особенности, чтобы чувство интереса, с ним связанного, не падало. Греции нельзя было пасть, как Риму или еще кому-нибудь, в грязи, в бездарности, в отвратительном худосочии: после гениальной жизни ей нужно было гениально и умереть. И как торжественно-ясная греческая трилогия заканчивалась искупляющим смехом заключительной комедии, — так и Греция после неясного детства, которое она пережила в мифах, после героической юности, когда она боролась с «великим царем», после зрелого плодоношения в век Перикла, окончилась и страшно, и вместе как-то светло в этом чудном походе в Сицилию, в странной ночной оргии с разбитыми статуями, и во всех, то жалостных, то гениально-забавных

перипетиях афино-спартанской распри, с чудным Алкивиадом в центре. Все в ней поразительно, но вовсе не заставляет отвращать от себя глаз, как заставляет это делать отвратительный трупный запах, который мы ощущаем, напр<имер>, в Риме еще задолго до его смерти. Ничего на всем протяжении греческой истории мы не находим ни отталкивающего, ни бездарного, ни утомительно-скучного; все исполнено жизни и движения и как вовремя приходит, так и уходит своевременно. И если, поняв эту главную черту греческой жизни, мы обратимся к Риму, то без труда заметим, что его жизнь представляет как бы отрицательный полюс только что рассмотренной: в противоположность идее красоты господствующею идеею в нем является начало пользы. В учреждениях, как и в религии, мышлением, как и волею, римляне всегда ощущали только удобную сторону во всем и, скользя по этому одному уклону, создали всемирное государство и вековечное право — нормы человеческих отношений, не обращенных ни к чему высшему, идеальному.

Переходя наконец к народам, история которых еще продолжается, мы встречаем индивидуализм германцев, противоположный универсализму южноевропейских народов. Все обобщить, все слить единством формы — это составляло на протяжении веков мучительную заботу романского гения, как все разорвать на отдельные миры и в каждом из них поставить центром личное «я» — составляло недостаток и вместе достоинство гения германского. Одна молитва для всех народов, одинаковые права для всех людей и, наконец, им всем равное имущество — это стремились утвердить на земле папство, революция и социализм, все одинаково возникшие в недрах романского племени. Костры инквизиции и гильотина Конвента, залитые кровью Вандея, Нидерланды — все это страницы романской истории, говорящие о различном, но всегда в одном духе, с одним настроением. Менялись начала, во имя которых стремилась эта раса утвердить цель свою, но никогда не изменялась в истории самая цель, ради которой избирались эти начала: слить и обобщить человечество, так далеко разошедшееся в путях своих. Совершенным отрицанием этого начала является в истории дух германский, всюду разрывающий единство, — в государстве, в религии, в праве и даже в науке и в философии. Раздробленная империя, рассыпавшийся феодальный строй, наконец безбрежно расплывшийся в сектантстве протестантизм — все это факты одного порядка, следствие неудержимого стремления человеческого духа уходить, оторвавшись от единящего центра, все дальше и дальше к периферии. Специализация знаний, почти индивидуализм

в науке и в философии есть продолжение в новое время того же явления. Уже Тацит заметил, что германец всегда ставит себе жилище *среди* своих полей, а не кряду с соседями, не в деревню, не в село; и эта черта духа, замеченная полторы тысячи лет назад, является господствующею во всем и теперь. Всюду, что бы ни делал германец, он «ставит свою хижину особо» — мало заботясь о других и избегая всякой заботы о себе. Так в политике и в церкви, и даже так в поэзии. Ни к кому не обращенный монолог — это сущность не только германской лирики, но также и эпоса в значительной степени * и лучшей драмы. В «Гамлете», в «Манфреде», в «Фаусте» наиболее глубоко выразил германский гений свою личность, и что все эти трагедии, как не уединенные монологи, лишь для разнообразия и изредка прерываемые незначащими диалогами. По справедливости, те неощутимые нити, которыми природа каждого из нас связана с природою всех остальных людей, как будто особенно слабы в этой части человечества, и, ничем не сдерживаемая, она даже тогда, когда должна бы единиться (как в знании, как в вере) — неудержимо рассыпается, как рассыпаются монады ее <у> Лейбниц<а> или мир «целей в себе» ее <у> Канта.

Мы взяли лишь самые крупные деления и наиболее резкие черты, проходящие по движущейся в истории массе человечества, но их *всюду отталкивающийся взаимно* характер не оставляет никакого сомнения в том, что они произошли не случайно, но в силу действия высших гарморнирующих законов. Та самая причина, которая удерживает в нашем теле всякую часть на своем месте и препятствует всем им смешаться и слиться, — эта самая причина или ей подобная, расчленив человечество на расы, дала каждой из них свой особый духовный строй и определила для каждой особый тип развития. Ясно, что обезличение народов, их взаимное уподобление (если бы оно когда-нибудь наступило в истории) могло бы быть следствием только того, что эти гармонирующие законы уже перестают действовать в человечестве.

Мы остановились так долго на сдерживающем единстве потому, что, сосредоточив свое внимание на начале разнообразия, г. К. Леонтьев только указал его, но не определил и не объяснил. Теперь мы можем обратиться к этому началу разнообразия, которое наряду с единящею силою является вторым зиждущим элементом истории.

---

* Сюда относятся многочисленные *повествовательные* произведения, имеющие форму дневника, записок и пр., лучший образец их «Страдания Вертера» Гете.

VI

Из расчленения человечества на племена, взаимно противоположные по духу, вытекает своеобразие каждого отдельного племени, его национальный тип. Принудительный для каждого индивидуума, для всякого сословия или какой<-то> другой группы в пределах племени, этот тип сам обязан происхождением своим исключительно соотношению, в котором находится данное племя ко всем остальным племенам рода человеческого. В силу этого соотношения оно является в среду других народов, чтобы восполнить некоторый недостаток в них, заместить пустоту, ими оставленную, но которой они обыкновенно не чувствуют и не замечают. Ясно, что несливаемость с другими типами, борьба против них, их отрицание — есть только наружная и необходимая черта в своеобразном народе, по которой мы именно открываем, что он гармонирует с этими отрицаемыми типами, дополняет их, как недостающий звук, который, только не сливаясь с другими звуками, образует с ними необходимый аккорд. Борьба есть здесь симптом глубочайшей связи, стремление каждой части подавить остальные — только признак высокого напряжения жизни в целом.

Этот расовый антагонизм, следствие расовой соотносительности, принудительно действуя на то, что лежит внутри каждой отдельной из них, является источником ее целости и единства. Но мы сказали выше, раса есть слишком крупное деление, и внутренняя ткань исторически движущегося человечества была бы слишком груба, если бы внутри его не проходили еще другие деления. И эти последние действительно есть: они расчленяют каждый народ и территорию на своеобразные части, из которых самые обыкновенные — *сословия* и *провинции*. Последним делением является *род* и *семья,* внутри которого уже находится только личность, индивидуум. Закон антагонизма как выражение жизненности сохраняет свою силу и здесь: сословия, провинции, отдельные роды и, наконец, личности в пределах общего для всех их национального типа — борются все между собою, каждый отрицает все остальные и этим отрицанием утверждает свое бытие, свою особенность между другими. И здесь, как в соотношении рас, победа одного элемента над всеми или их общее обезличение и слитие было бы выражением угасания целого, заменою разнообразной живой ткани однообразием разлагающегося трупа.

Убедительность и верность этого общего правила становится особенно яркою, если мы обратимся к живой действительности,

т. е. к истории. В какую точку ее мы ни направили бы наблюдение, раз эта точка есть высшая, если в ней совершается цветение, — она исполнена страстной борьбы взаимно враждебных элементов. Все то, что народ оставляет после себя вековечного и удивительного в сфере мысли, художественного созидания, нравственности или права, — он производит в немногие и краткие минуты существования, когда каждая часть в нем надеется еще победить, когда ни одна из них не знает еще о своем завтрашнем поражении и конечной гибели. Иллюзия победы, самообман от незнания будущего есть истинный источник всех великих напряжений в истории, которые создали все прекрасное и законченное в ней. Афины времен Перикла, Рим в эпоху Гракхов, Франция Ришелье и Фронды, Германия при начале реформации были одинаково полны внутренней борьбы и духовного сияния. Кровь обильно струилась во все времена, вражда разделяла людей, когда эти люди были особенно прекрасны, исполнены веры, когда был смысл в их жизни и они знали этот смысл.

Отсюда понятно значение некоторых особенностей, которые мы замечаем в человеческой природе. Эта природа всюду ограничена, абсолютное манит ее к себе, но никогда не достигается; ей не дано сил ни к совершенному ведению, ни к ощущению совершенного добра и красоты. Человек слаб и обусловлен, и мы понимаем, что именно поэтому он и живет: глубочайшим образом, скрытно от самого человека, <с> этою слабостью его и обусловленностью связано самое продление его жизни. Жить — значит стремиться, значит колебаться и искать, т. е. еще не знать; развиваться, переходить от несовершенного к лучшему — значит все еще быть далеким от него, значит чувствовать страдание, видеть несправедливость и, отвращаясь от нее, жаждать противоположного, чего, однако, не видишь и только предчувствуешь, что неясно и непостижимо, хотя и влечет к себе. Слияние в абсолютном идеале, равно для всех понятном, — это было бы уничтожение различий и движения, т. е. самой жизни в том смысле, в каком одном она дана нам здесь, на земле.

И, однако, все ограниченное, приближающееся предполагает предел, к которому оно приближается. Поэтому если жизнь, нам данная и известная, держится лишь настолько, насколько мы сами ограничены, то это только обнаруживает перед нами точный ее смысл. Без всякого сомнения, истина и добро существуют не в том только относительном значении, в каком они открываются нам, но, хотя скрытые от нас, они существуют и в абсолютных формах; и соответственно этому абсолютно существующему добру и абсолютной истине есть и другая, более пол-

ная жизнь — за гробом. Потому что если уже иллюзия истины и иллюзия обладания добром дает нам силы жить, то истина и добро неиллюзорные содержат в себе неугасающий источник лучшей и вечной жизни; и, однако, здесь, на земле, всякое прикосновение к абсолютному было бы равнозначаще с прекращением жизни (деятельности). Следовательно, эта должная и невозможная жизнь есть, но только там, где оканчиваются условия земной жизни человека, т. е. для него — за гробом. В силу причин, о которых нам ничего не дано знать, человек должен почему-то вечно трудиться на земле, и для этого внушена ему *надежда* — чтобы он хотел трудиться, и наложено *ограничение* — чтобы он *не переставал* трудиться. Но подобно тому, как смутные, неясные и сбивчивые попытки решить математическую задачу вытекают именно из того, что для нее есть решение и даже в уме решающего есть что-то, что соответствует этому решению, но только искажено и неправильно, — так и вечно неудачный труд человека на земле указывает на что-то окончательное и уже удачное, что его ожидает, когда он окончит свой труд.

Но, во всяком случае, это абсолютное не дано нам ни как знание, ни как ощущение, и жизнь наша проходит в формах, определяемых лишь частичным его ведением и частичным же ощущением. Мы снова возвращаемся к этой относительной жизни, самую широкую картину которой представляет собою всемирная история. В этой истории г. К. Леонтьев верно определил признак высшего напряжения жизни: это — разнообразие всех элементов живущего, стремление каждого из них утвердить себя через удаление от остального, через его отрицание; однако через отрицание, не подавляющее прочего, но лишь удерживающее его от захвата в себя и ассимиляции с собою отрицающего элемента. Разнообразие положений, обособленность территорий и, прежде всего, богатство личного развития — вот простые и ясные признаки, по которым мы можем судить о большем или меньшем обилии жизни в целом, будет ли то народ, какая-нибудь историческая культура или, наконец, все человечество.

VII

С таким мерилом жизненного напряжения г. К. Леонтьев подходит к своему веку, к тому великому веку, которого мы все — дети и который своим величием и силою чудовищных оборотов так сковал нашу мысль, поработил желания, так обольстительно вовлек все наши страсти в движение своих форм, что мы обыкновенно ничего другого не хотим, как только любить их,

им содействовать во всем, и в этом одном полагаем цель и достоинство своего существования. Нужна была особенная и удивительная сила отвлечения, чтобы стать в стороне от этого движения и обаяния и, прикинув к своему времени строгое мерило, произнести над ним суждение, отвечающее объективной истине.

Чтобы иметь силу к этому, г. Леонтьев прежде всего освобождается от всех тех личных взглядов и субъективных чувств, которыми естественно связан каждый из нас в отношении к тому историческому целому, в чем он составляет часть. Первое и самое главное из этих чувств есть чувство сострадания или счастья, которое мы пытаемся уловить в человеке и произнести, основываясь на нем, свое суждение о той или иной исторической эпохе, о том или другом общественном строе. Он указывает на неуловимость этого чувства, на его неопределенность и вместе сомневается, чтобы оно отсутствовало или смягчалось в какомнибудь процессе живого развития. Вот прекрасные слова, в которых вылилась у него эта глубокая и справедливая мысль: «Все болит у древа жизни людской; болит начальное прозябание зерна; болят первые всходы, болит рост стебля и ствола, и развитие листьев и распускание пышных цветов сопровождаются стонами и слезами. Болят одинаково процесс гниения и процесс медленного высыхания, нередко ему предшествующий. *Боль для социальной науки — это самый последний из признаков, самый неуловимый;* ибо он субъективен, и верная статистика страданий, точная статистика чувств недостаточна будет до тех пор, пока для чувств радости, равнодушия и горя не изобретут какое-нибудь графическое изображение или вообще объективное мерило» *. Он приводит случай, которого сам был очевидцем, где внешнее движение, по-видимому вызываемое страданием, в действительности вовсе не имело под собою этого чувства: это восстание жителей острова Крита, почти не ощущавших на периферии турецкой империи того давления, которое было очень сильно в ее центре, где иноверное население оставалось, однако, спокойно. «Всякий наблюдатель, — говорит г. Леонтьев, — был поражен цветущим видом критян, их красотой, здоровьем, скромной чистотою их теплиц, их прелестной, честной семейной жизнью, приятной самоуверенностью и достоинством их походки и приемов. И вот они прежде других турецких подданных восстали, воображая себя самыми несчастными, тогда как фракийские болгары и греки жили гораздо хуже — терпели тогда несравненно больше личных обид и притеснений и от дурной полиции, и

* «Восток, Россия и славянство». Т. 1. С. 147.

от собственных лукавых старшин; однако они не восставали, а болгарские старшины — те даже подавали султану адресы и предлагали оружием поддерживать его против критян» *. Этот случай действительно поразителен. Мы припоминаем, как Токвиль в своей превосходной книге «L'anciene regime et la Revolution» также объясняет, что положение французского народа, как городского<, так> и сельского, было уже значительно облегчено в царствование Людовика XVI и не могло идти ни в какое сравнение со страшным гнетом, которому он подвергался при деспотическом Людовике XIV и в распущенные времена регентства и Людовика XV. И вот, однако, в минуты наибольшего гнета он оставался спокоен и, напротив, восстал, как только этот гнет был снят с него.

Как это нередко бывает, свободному отношению г. Леонтьева к своему предмету помогло именно то, что он не постоянно был связан с ним, что круг его наблюдений и интересов долгое время не имел ничего общего с политикой и историей. Он припоминает впечатления из совершенно иного мира человеческих страданий и верно переносит значение, которое они там имеют, сюда: «Раскройте, — говорит он, — медицинские книги, и вы в них найдете, до чего субъективное мерило боли считается маловажнее суммы всех других, пластических, объективных признаков; картина организма, являющаяся перед очами врача-физиолога, вот что важно, а не чувство непонимающего и подкупленного больного! Ужасные невралгии, приводящие больных в отчаяние, не мешают им жить долго и совершать дела, а тихая, почти безболезненная гангрена сводит их в гроб в несколько дней» **.

На этих-то пластических картинах, на объективном наблюдении, из которого выделена всякая примесь субъективного ощущения, г. К. Леонтьев и основывает свои заключения. Можно отвергать эти заключения, если они почему-либо не нравятся, можно бороться против них *волею;* но нельзя их оспаривать, нельзя бороться с ними *мыслью,* потому что они являются строгим и ясным результатом именно ее деятельности.

Прежде всего он останавливает свое внимание на политической стороне европейской истории за XIX в.; как ярче всего ввыраженная, более освязательная и уловимая, она лучше всего способна осветить истинный смысл этой истории.

Знаменитые и немногие формы политического устройства: *монархия* и *республика, аристократия* и *демократия,* с их

* Там же. С. 147–148.

** Там же. Т. I. С. 147.

типичными извращениями, *охлократией* и *тиранией,* — все это, завещанное для политической науки еще из древности, есть результат абстракции, в которой не сохранено главного: индивидуальности исторических народов. Когда люди боролись только за форму правления в городе или в небольшой стране, когда дело шло о преобладании того или иного класса населения, — можно было думать, что в этом преобладании или в этой форме правительства сосредоточивался весь интерес исторической жизни и они же должны служить постоянным предметом мысли для всякого теоретического политика. Но с тех пор как поле исторического наблюдения так расширилось, когда вопрос идет о существовании или разрушении целых культурных миров, — рамки древнего политического созерцания должны быть оставлены. Нельзя обобщать в одном имени монархию Кира, Тиберия или Карла Великого и еще нелепее было бы подводить сюда же «единовластие» какого-нибудь деспотического царька из внутренней Африки. Равным образом Венеция или Новгород, Флоренция или Рим, несмотря на отсутствие во всех них единоличной власти, не имеют ничего общего в строе и в духе своей политической жизни. Каждый народ, страна или даже город, если они вносят что-нибудь *свое, особенное* во всемирную историю, имеют и в политическом своем устройстве нечто особенное, несут лицо свое перед другими народами, вовсе не вторящее им, никого не повторяющее в чертах своих. Именно в этих особенных, нигде и никогда не повторяющихся чертах и содержится главная суть политической жизни; тогда как в общих явлениях единовластия или многовластия остается абстрактный ее отброс, не имеющий живого значения.

Исходят исторические народы все равно из безличной массы человечества, в которой первоначально они бывают уравнены единством немногих и простых потребностей и отсутствием всего, что, возвышаясь над этими потребностями, вместе с тем обособляло бы народы друг от друга. Но по мере того, как, покинув эту безличную массу, единичные страны и племена начинают восходить в истории, — их лицо в ней проясняется, индивидуализируется. Можно думать, что именно выработка индивидуальных черт составляет главный смысл истории: до такой степени восхождения или нисхожденния в ней народов всегда и всюду сопровождают только выяснение или затемнение этих черт. Все другое в истории имеет то одно направление, то другое, все не вечно в ней, уклончиво и изменчиво; и вечно только одно — прояснение лица своего собирательным человечеством, что выражается в формировании народов, государств, наконец целых культурных миров.

В немногих, слишком бледных, слишком скудных словах г. К. Леонтьев отмечает, однако, своеобразные *типы политического сложения* у всех главных исторических народов. В Египте это была монархия, строго подчиненная религиозному миросозерцанию, ограниченная законами и понятиями священного характера, с народонаселением, резко распадавшимся на состояния по главным формам человеческой деятельности, из которых каждая была предоставлена выполнению особой группы людей (касты жрецов, воинов, земледельцев и другие меньшего значения). Подавленность всех, от фараона до последнего нищего, одним и общим для всех религиозным ритуалом и, в пределах оставленной свободы, угрюмое несение каждым своего долга — вот неповторяющаяся особенность египетской жизни, серьезной и печальной, трудолюбивой и подавленной, в одно и то же время исполненной глубокой практичности и мистических созерцаний, причудливой фантазии и недоговоренных мыслей.

Светлое представление Ормузда[10] и его вечной борьбы со злом придало более открытый характер и сообщило более деятельную, подвижную роль древнему Ирану. Царь персов*, земное олицетворение Ормузда, то борется с окружающими дикими народами, то отдыхает после победы, наслаждаясь всем, что дает природа. Около него группируются его помощники, всегда и прежде всего воины, ведущие его полчища на другие народы, еще не признавшие его власти. Это странное желание, покорив Азию и Африку, покорить еще и неизвестную, темную Европу, от которой совершенно не видно было, что именно можно получить, есть лишь необходимое и естественное продолжение той мысли, что свет должен окончательно воспреобладать над тьмой и привести всех к единству и к поклонению единому владыке, олицетворению единого всепобеждающего добра и света. Вероятно, никогда еще и ни в какое время царская власть не была окружена таким благоговейным чувством, как здесь, и к этому чувству не примешивалось ничего вынужденного, подневольного. Г-н К. Леонтьев рассказывает, как он удивлен был, прочитав об одном действительно поразительном факте из истории греко-персидских войн, который рисует смысл древнеиранской жизни в несколько ином виде, чем как мы привыкли представлять его себе: «Во время случившейся бури персидские вельможи бросались сами в море, чтобы облегчить корабль и спасти Ксеркса;

* Замечательно, что не царь *Персии*, т. е. не страны, не территории, а именно людей, ее населяющих. В этом титуловании себя цари персидские бессознательно выразили взгляд на свою, и с собою — всего Ирана, миссию в истории.

при этом они поочередно подходили к царю и склонялись перед ним, прежде чем кинуться за борт... Я помню, — продолжает он, — как, прочтя это, я задумался и сказал себе в первый раз: это страшнее и гораздо величавее Фермопил! Это доказывает силу идеи, силу убеждения, бóльшую, чем у самих сподвижных Леонида[11]; ибо гораздо легче положить свою голову в пылу битвы, чем обдуманно и холодно, без всякого принуждения, решаться на самоубийство из-за религиозно-государственной идеи» *. Во всяком случае, этот факт обнаруживает,что в сердце людей, которых мы привыкли считать только варварами и рабами, жили чувства, настолько внутренне сдерживающие каждого, насколько это возможно только при самой вывсокой и многовековой культуре, при особенных дарованиях народа, при вере его в высшие мистические идеи, управляющие историей и осуществляемые в жизни народов: потому что ведь как легко было этим вельможам выбросить самого Ксеркса за борт, если их самопожертвование не было сознательно и свободно.

Переходя на европейскую почву, мы встречаем на утренней заре ее истории цветущую Грецию с ее миром маленьких автономных государств, слабо соединенных единством общего происхождения, некоторых учреждений, но, главное, языком и религиею. Городской характер этих государств, полное безучастие сельского люда в историческом движении — вот общая и в высшей степени характерная черта всех их без исключения. Город, πόλις, и среди него площадь, вечно шумящая народом, — вот что постоянно рисуется перед глазами историка, который занят событиями этих крошечных общин. Речи ораторов, негодующая или ликующая толпа и воины, поспешно выходящие из нее и идущие к недалеким границам или садящиеся на корабли в близлежащей гавани — таковы обычные сцены, повторяющиеся на всем протяжении Греции и во все время ее недолгого существования. Все как-то дробно в ней, и все —человечно. Нет величия огромных массовых передвижений, нет темных влечений и неясных мистических созерцаний; все в высшей степени отчетливо и ясно как в мышлении, как в чувстве, так и в течении исторических событий.

Мы уже заметили о мерной красоте, разлитой во всей этой жизни, так<ой> краткой и, однако, так<ой> привлекательной для всех последующих народов, гораздо более углубленных. Следует прибавить, что красота эта была исключительно объективного характера. Вся жизнь Греции, как и все душевное содержа-

---

* «Восток, Россия и славянство». Т. I. С. 88.

ние греков, как-то удивительно выпукло выразилась наружу, не оставив в себе ничего затаенного, что они не смогли бы, или не захотели, или не успели высказать. Скульптура была любимым искусством их, и это есть то именно искусство, где за выраженною, ясною чертою ничего не скрывается, нет никакой тени, оставляющей в живописи место для воображения, и нет неуловимых переливов, какие есть в музыке. Оно действует исключительно на зрение, на способность внешнего созерцания, тогда как столь родственная ей живость, вследствие присутствия в ней полутеней, незаметно начинающихся и оканчивающихся линий, действует главным образом на внутренний мир нашей души: зрение является здесь, как и в музыке слух, не восприемником впечатления, но лишь проводником его. Но даже в статуе или в изваянии греки избегали изображать то, что сколько-нибудь отражало бы в себе состояние человеческой души: бесстрастное, не страдающее и не радующееся, но только прекрасное лицо было вечным предметом воплощения их великих художников. В этих воплощениях, к всегдашнему удивлению людей, никогда не было изображения глаз, т. е. — по нашему представлению — главной красоты человека, которая сообщает его лицу осмысленность, внутреннее выражение. Глаза по справедливости называются зеркалом души, и греки не хотели смотреть в это зеркало, они набрасывали на него покров. В преобладании эпоса и трагедии над лирикой также высказывается объективный характер их творчества, более направленного к воспроизведению внешнего, нежели к выражению внутреннего. В эпосе пересказываются, в трагедии передаются точно движения и слова другого, но не движения своей души. И что бы другое мы ни взяли, всюду мы отметим этот же внешний характер их созерцания или их чувства. В религии, самом сокровенном содержании человеческой души, они не оставили после себя никаких молитв, т. е. никакого уединенного обращения к Богу, как бы они его ни понимали. Торжественные церемонии, общественные процессии, наконец жертвоприношения, совершаемые от лица народа государственным сановником, — вот в чем выразилась у них потребность религии, красиво, но и холодно. От этого так легко перешли их религиозные торжества в трагическое и комическое искусство, которому они придали серьезность, а от него получили взамен красоту и пластичность. Искусство было у них религиозно, потому что и религия их была только наиболее глубоким искусством.

Слабость, бессодержательность и безынтересность семейной жизни уже сама собою вытекала из этого объективного склада

их души. Дом как место сна и даже не всегда место обеда (Спарта) и, наоборот, общественные здания как место постоянного времяпрепровождения — вот бросающиеся черты городского устройства греков. Всегда окруженный толпою, с детства и до глубокой старости, грек среди нее воспитывался, развивался, для нее творил подвиги и от нее только желал и добивался удивления, этой особенной и поверхностной формы любви, к какой одной только, по-видимому, он был способен. И в самом деле, как дружба *, так даже и брак имели всегда у них, собственно, чувственную основу с очень сильною примесью эстетического, но нисколько не нравственного влечения. Так что не очень удивляет нас мысль Платона **, что семьи должны бы быть устраиваемы, пары сводимы — государством. И в самом деле, именно государство есть истинная семья афинянина или спартанца, и отсюда — такая возвышенная любовь к нему, такая привязанность к его интересам, братская любовь между собою всех граждан, открытость всех их отношений и также — их простота, безыскусственность, внутренняя непринужденность. Мудрейшие, поучающие среди рынка юношей, беседы в тенистых садах Академии и в Лицее и это всегдашнее «ты» при обращении, эта неизменная примесь комизма и веселой шутливости при самом серьезном содержании речей — есть уже невольное и естественное проявление широко развившейся семьи — государства.

Слишком понятен и тип политического сложения, который развивался отсюда. Так тесно, так близко примыкая к государству, каждый грек являлся как бы кусочком одной кожи, которая, состоя из них, — их же и стягивала, и единила. Каждый из них уже от природы был носителем и воплощением государства, и только малолетство или безумие могло помешать всякому вмешиваться в судьбу родины, в свою судьбу. Отсюда взгляд их на единовластие, на всякое возвышение, на тиранию. Это было нечто *противоестественное* в греческой общине, и именно как противоестественное — возбуждало к себе смешанное чувство отвращения, ненависти, почти ужаса. Ни соображения пользы, ни экономические выгоды, ни слава внешняя не искупали того позора, который налагал «тиран» на город, над которым он господствовал. На время тирании община как бы замирала, и хотя события, иногда даже великие, происходили, история ее, как

---

* Как на особенно знаменитые подтверждения этого можно бы указать на рассказ о падении Писистратидов — у *Геродота* и на многие указания в диалоге «Федр» — <у> *Платона*.

** Высказанная им в «Республике».

биение внутренней жизни, останавливалась. Отсюда всегдашнее сочувствие греков к героям, которые восставали против тирана и каким бы путем ни было — свергали его. Среди несчастий или внешнего унижения, при невообразимых внутренних раздорах — все равно была жизнь после тирании, тогда как при ней ее не было. Отсюда остракизм, изгнание всякого слишком выдающегося по дарованиям как предупреждение тирании: отсюда — предпочтение ей даже внешнего порабощения как последнего средства от нее освободиться. Властитель во всяком другом государстве есть распорядитель абстрактных функций, лишь *задевающих* отдельное лицо; в Греции он был *присвоителем* того, что составляло неотъемлемое внутреннее содержание каждого, — он был врагом и оскорбителем всякого отдельного человека. Отсюда раннее исчезновение неясных теней монархизма на всем протяжении Греции; и самоуправляющаяся община, которою поглощена, сдавлена, но и определена в достоинствах своих, воспитана и увенчана личность. Все государственные функции здесь поручались как равными равному и, конечно, не оплачивались, как не оплачивается украшающее и возвышающее доверие, которое оказывается другу. Вспомним, чтобы лучше понять это явление, отвращение и негодование, которое вызвали к себе софисты тем, что стали брать плату за обучение. Они были представителями начинающейся розни, распадения слитой некогда общины на мир индивидуальностей, из которых у каждой есть *свои* заботы, нужды и интересы. Ничего подобного, уходящего внутрь себя, не было в первоначальном, не пошатнувшемся греческом мире. Ясное обращение к внешнему, открытость каждого ко всем сказывалась во всякой черте их жизни, во всяком движении. Их душа, как и их боги, всегда была обнажена, и среди шумящего народа, в экклесии или в буле [12], их ораторы так же состязались, как борцы на Олимпийских играх. Один взгляд на ясную Афродиту уже мог бы для всякого чужестранца объяснить их государственное устройство; как, понимая последнее, без труда было бы можно определить манеру их воплощения красоты в зодчестве, в скульптуре, в трагедии и в лирике.

В высшей степени замечательно чувство отчуждения греков от всех соседних народов, напр<имер> гораздо сильнейшее, чем какое было у древних персов. Оно находится в тесной связи с глубокою общностью между собой всех граждан города, всех городов Греции. Война международная — это все-таки симптом связности народов, хотя и отрицательный, и греки никогда не вели войны с «варварами», пока они не напали на них. Все войны греков — внутренние, между собою, и замечательно, что ни-

когда поводом к войне не было желание для себя территориального расширения за счет соседей. Завоевательных войн, где одно политическое тело поглощает или теснит другие, мы в собственно-греческом периоде истории почти не знаем: и это есть признак отсутствия в Греции политического индивидуализма, резкой разграниченности между собою отдельных государств. Обычным поводом к войне была здесь борьба «за гегемонию», или, точнее, против гегемона, т. е. против выдающегося какого-нибудь города, который, обособляясь от прочих, силился стать над ними тираном. Таковы Пелопонесская война против Афин, Коринфская и Фиванские войны против Спарты. Другим поводом, столь же обнаруживающим тесную связь между собою греческих городов, служило оскорбление какого-нибудь святилища, равно для всех драгоценного (так называемые «священные войны»), или помощь городу против овладевшего им тирана (например, Спарты — Афинам против Гиппия). Таким образом, и внешние отношения и внутренний строй обнаруживают в мире греческих государств особый тип политического сложения, который не наблюдался раньше и не повторялся потом.

Черты психической объективности и вытекающей отсюда гражданской связности наблюдается также и в Риме, где открытость отношений, общность интересов (res publica), поручаемость и безвозмездность государственных функций господствуют над всем остальным, как и в Греции. Но взамен конкретности в способности представлений, какую мы находим у греков, мы встречаем у римлян абстрактность ума, более способного к образованию понятий, нежели к созданию образов. Неразвитая мифология, божества как символы понятий или отношений (напр<имер>, божество границ — «термин», или храм Согласия), слабость всех образных искусств и великое развитие права есть последствие этого абстрактного склада ума, направленного, как сказано уже было, на полезную сторону во всем. Образцы чередуются, тогда как понятия развиваются, т. е. растут и усложняются, захватывая все более в себя содержания, но не разрываясь, не утрачивая при этом своей истинности или приложимости, — и эта разница в отношении двух продуктов человеческого духа к внешнему материалу есть не последняя причина великой разницы, которую мы находим в судьбах Греции и Рима, столь родственных, столь близких по происхождению и всему внешнему облику жизни. И в самом деле, все растет в Риме, все растягивается, последовательно захватывая в свои политические формы древний Лациум [13], потом Италию, наконец все побережье Средиземного моря, весь дотоле известный мир. Любопытно, что между-

государственные отношения, какие мы наблюдаем в Греции, одною чертою своею отсутствуют в Риме, другою же повторяются. В противоположность греческим государствам Рим есть община, постоянно силящаяся разрушить или поглотить соседние, но не территориально, а, собственно, политически. Рим не столько расширяет свою государственную территорию, сколько отнимает самостоятельную политическую жизнь у соседних общин, подавляет у них волю, независимое проявление своего «я», подчиняя и сливая все это со своим могучим желанием: это выражается в ряде союзных договоров, которыми была связана Италия, но вовсе не *присоединена* к Риму, перед Пуническими войнами. И даже после этих последних, когда Рим выступил за пределы Италии и стал, собственно, завоевательным государством, он постоянно завоевывал, собственно, право, а не территорию, искал более подчинения, нежели земельного увеличения для себя: все отношения, напр<имер> к Нумидии, к Македонии, к Египту и наконец к азиатскому Востоку, ясно показывают это преобладание чисто юридической стороны над грубо физическою. Границ государственных в том смысле, как были всегда и есть теперь границы у Франции, у России, — мы не знаем у Рима; и, очерчивая на карте пространство Римского государства, мы, собственно, очерчиваем сферу его мощи, круг народов и стран, жизнь которых текла уже не по собственному желанию, но по указаниям из Рима. От этого самое определение времени, когда какая-нибудь страна стала частью Римского государства, всегда так затруднительно. Рим лишь последовательно и очень медленно придвигал к себе, присасывал и наконец вбирал в себя ту или иную страну, тот или иной народ. Конечно, во времена Нерона вся Италия уже была Рим; но когда это *сделалось,* после какого события или в каком году? Или когда была поглощена Иудея: при Помпее, при Клавдии, при Веспасиане? Эта медленность ассимилирования со своим организмом внешних национальных тел была одною из существенных причин неудержимого роста Рима: ни в какой момент поглощаемый народ не знал, что, собственно, он уже поглощается; было незначительное умаление прав, снятие нескольких лишних штрихов, которыми обозначалось его существование в мире, выражалась его личность в истории, — и не казалось необходимым напрягать все силы, чтобы во что бы то ни стало удержать эти штрихи, без которых существование ведь продолжалось и только несколько тускнело. Все войны, имевшие целью отстоять свое существование, какие велись против Рима, были для него уже борьбою внутреннею, бессильным биением живого тела, вошедшего, но упорствовавшего раство-

риться в римском теле (например, борьба с умбро-сабельскими племенами при Сулле, окончившаяся в 88 г. до Р. Х., начало же поглощения их относится приблизительно к 305 г. до Р. Х.).

В соответствии с этим процессом урегулирования отношений к себе всего внешнего шло в Риме и урегулирование взаимных отношений всего внутреннего, что выразилось в развитии права. Направление созерцания в сторону полезного, абстрактный характер этого созерцания, бессознательно извлекающий из частных случаев их общую и постоянную основу, наконец объективность всего душевного склада — вот психические задатки, из которых выросло римское право. История, ее нужды и задачи, ею поставляемые, были только возбуждающим стимулом к этому развитию, но не его основою.

Все указанные особенности античного мира, отразившиеся и на его политическом сложении, сообщают ему две черты: красоты и холодности. В его несложном устройстве, в его внешнем религиозном культе, в его историческом возрастании и самой смерти все правильно и ясно, все просто — как красиво и просто все в сочетании линий, которому мы удивляемся в Парфеноне. Почти все, к чему бы ни обратились мы здесь, привлекает и удерживает долго наше созерцание, давая ему наслаждение умственное или художественное. Но нет ничего почти, что нас и трогало бы. В своем геройстве, в своей борьбе, в самом даже страдании и смерти греки и римляне остаются как-то чужды для нас, не вызывают сожаления к себе, как почти не жалели они и друг друга. Нет нравственного момента в их жизни и истории, и это оттого, что есть великий недостаток в ней субъективного. Они близки были друг к другу, но лишь извне, как граждане, но не как люди, и как гражданам мы удивляемся им, но вовсе не любим их как людей.

Средние века представляют собой антитезу этому миру: все в них неправильно, все хаотично; невыразимо груб их быт, как и первобытно искусство, понятия о природе и отношения государственные. Но если после великолепных страниц Фукидида или Тацита мы обратимся к какому-нибудь безвестному хроникеру, мы испытаем невольное облегчение — удовольствие, похожее на радость: наконец мы опять видим людей, а не скованные холодною красотой их подобия — статуи. Все опять просто и естественно вокруг нас, в этом первобытном хаосе разрушения и созидания, который мы называем средними веками. Люди говорят, а не произносят речи, воюют, а не совершают только подвиги; они несправедливы и жестоки, всегда грубы и никогда не гениальны — и, однако, мы непреодолимо привязываемся к ним,

заинтересовываемся в высшей степени их судьбой и, ничему не удивляясь, очень многое в них любим.

Если мы станем искать источник этой разницы, которую наблюдаем, не в степени только развития, но в самом сложении всей жизни, в самих чертах *лика человеческого* на протяжении полутысячелетия после падения античной цивилизации, то должны будем обратиться прежде всего к христианству. Из всех религий, какие знает история, христианство есть самая внутренняя, говорящая совести человека в уединении, т. е. она наиболее запечатлена *индивидуализмом*. В то время как даже Моисей давал заповеди целому народу, и к народу же обращены были увещания израильских пророков, Христос — и это впервые было в истории — обратился к одному человеку, к лицу: его беседы с Самарянкой и с Никодимом, его притчи, высказанные ученикам, все это уходит куда-то далеко, далеко от тревог окружающего мира и как будто даже от самой истории. Где-то в стороне от всего, что знали раньше люди и что занимало их, что они считали главным интересом своей души и главной целью существования своего, вскрылась иная цель, иной интерес; и история, которая долго шла мимо всего этого с шумом и треском, все иссякая и иссякая, все теряя силы, впала, как бы подсеченная в корне, в круг этих стоявших в стороне интересов и с тех пор идет вот уже второе тысячелетие силами, которые были заложены там и в тот миг. Эта особенная неистощимость, эта странная неувядаемость христианской цивилизации вся вытекает из того, к чему обратился Христос: как бы снимая с человека его оболочку, он раскрыл в истории его душу, которая постоянно до тех пор скрывалась за племенем, за государством, за общественною жизнью и общепринятыми обычаями, — и судьбу души этой в ее падениях и просветлениях сделал всемирной историей, которая, конечно, стала так же вечна и неувядаема, как неувядаема в вечных возрождениях своих человеческая совесть.

Личность стала поэтому центром новой истории, как прежде центром таким была городская или родовая община. Там, за пределами государства, все тусклее становилось то, что непосредственно примыкало к человеку, и, наконец, он сам — совершенно неясный образ, только менее или более удачный носитель общих черт и общих же интересов, которые налагались на него государством. Напротив, самым ясным и самым твердым теперь становится именно то, что непосредственно следует за внутренним миром человеческой души, что им согревается и его освещает, — *семья*. После религии, после отношения к Богу, первой святыне средних веков, — второю святынею становится

семейный круг. Классическое «с ним или на нем», которое обратила спартанка к рожденному от нее воину, подавая щит, — не имеет никакого смысла в средние века; и, напротив, получили смысл уединенные молитвы, которые неустанно шлются за сына, где бы он ни был, что бы ни сделал, как бы ни был осуждаем всеми и даже действительно дурен. Все переменило характер от этого перемещения интересов человека: нет торжественных хоров, нет великолепия холодных процессий и всей скульптурности бытовых форм, как и изваянных характеров. Все ушло куда-то внутрь, за стены родного дома, к скрытому очагу, где человек живет, живет, не наблюдаемый более никем, и откуда он выходит с лицом, осененным светом, который никогда не согревал античного мира. Оттуда, из этой скрытой от всех уединенной жизни, выходит новая поэзия и новая философия, которая так много сказала человеческому сердцу и так многому научила человеческий ум.

Понятно видоизменение общественных и политических форм, которое все текло отсюда: государство уже не прилегает более непосредственно к человеку, оно удалено от него и даже не так строго необходимо. Только неприятное соседство грубых народов, всегда готовых напасть и разорить страну, да неизбежность присутствия злых людей и безродных бродяг в недрах самого общества заставляют отрывать каждого свое внимание от семьи и часть его посвящать той внешней оболочке над всеми, которую мы называем государством. Таким образом, отношение к нему в новой истории становится внешним и холодным, вынужденным; тогда как в древнем мире оно было внутренним и интимным, ему одному отдавалась несдержанная страсть. С этим изменением отношения к политической форме изменилось и отношение к ее элементам: монархия есть естественная форма христианского государства, как республика — античного, языческого. Общий интерес, дела, касающиеся всех, каждое *res publica* — есть только бремя, которое никто теперь не хочет взять на себя и в которое чтобы вникнуть только — нужно забыть на время самые дорогие и близкие интересы, пренебречь тем, с чем слита жизнь. Тот, кто берет на себя это бремя, кто за каждым сохраняет самое драгоценное для него, уединение и заботы о близких, каждому — оказывает благодеяние, которого он не получает даже от друга. Отсюда — взгляд на царскую власть, как на источник благодеяния, поэзия и любовь, которою она окружена. В античном мире ставший один над всеми, даже когда он для всех благодетель, есть tdrannoV, похититель власти, всех и каждого враг; в новом мире — это заботливый устроитель общих дел,

охранитель над всеми, который отказался от лучших даров счастья, чтобы за каждым сохранить его дары. Его личность неприкосновенна, почти свята, его характеру удивляются, хотят знать его частную жизнь, которую любят, почти как собственную. Рассказы о Теодолинде, легенды о Карле Великом или об Альфреде Английском[14], все эти трогательные чувства и воспоминания, обращенные к государю и его памяти, — как далеко отошли они от образов Тиберия, Дионисия Сиракузского или хитрого и жадного к власти Писистрата и двух сыновей его. Мы говорим не о разнице, которая была между этими людьми, но о разнице чувств, которыми они окружены были, с которыми их встретили на троне и проводили в могилу. А чувства эти, вся психическая атмосфера, которою дышит человек, на которого обращены миллионы глаз, по неистребимой связности каждого в роде людском со всеми, ранее или позже налагают свою печать на его духовный образ, дела и тайные мысли, конечно с индивидуальными изменениями; но каждый становится тем, что от него ожидают, и это не менее тогда, когда он отвечает на ненависть ненавистью, чем когда на привязанность — любовью. Но в средние века (и вообще в христианской истории) даже и положительно слабые государи, не успевшие ни устроить подданных, ни защитить их, пользовались, однако, их добрым чувством: о его несчастиях на войне, о его падении с престола вспоминали с большим участием, чем даже и о собственных бедах, о разорении целой страны, — факты, неизвестные в античном мире, непонятные в Риме, в Афинах, в Спарте (судьба Цезаря, подозрительное отношение даже к Периклу). Отсюда — слияние всей новой истории с личною историею государей, с рассказами о судьбах династий, как в древности — слияние ее с форумом, с ἀγορά[15], сенатом — экклесией. Замечательно, что до последних десятилетий нашего века это не понималось как ошибка, не чувствовалось тут какой-либо неправды: Мишле и Маколей одинаково писали свою историю. И в том, что никто не чувствовал здесь чего-либо ложного, находится оправдание и объяснение гордых слов о себе нового государя: «Государство — это я». В совершенно строгом смысле слова это мог применить к себе и самый скромный из предшественников Людовика XIV: в Европе после падения античного мира, еще от времен Хлодвига, Генриха-Птицелова и Альфреда Великого — государь, понятно, был носителем государства, т. е. совокупности общих забот о всяком деле, организатором всех этих дел, их начинателем и руководителем. Он был вождь на войне, организатор в мире, и когда еще оставался досуг от всего этого — личный досуг (Людовик IX), — учредитель форм быта, строитель

наук, литературы и искусства. Только уже позднее, в наше время, когда все стало изменяться, историками был придуман для слов Людовика XIV смысл, которого он вовсе не имел в виду, от которого он гордо и презрительно отказался бы как от недостаточного, если бы можно было как-нибудь объяснить ему этот смысл.

И второстепенные подробности политического сложения христианских народов также вытекают все из начала индивидуальности, обращения человека внутрь себя, которое принесла миру новая религия. Руководительство общими делами в античном мире поручалось по доверию некоторым и было в каждом отдельном случае как бы добровольным сложением власти многих на одного: это высокое право — принять хоть временно на себя власть других — приобреталось не только выдающимися достоинствами в частности, но и общим постоянным несением на себе бремени большего, нежели какое несли другие. Отсюда разделение граждан на классы в Риме, в Афинах и несение почти всего бремени налогов теми, которые могли быть избираемы на государственные должности: за право получить власть от бедных богатые принимали уплату повинностей за них. И они несли также и всю тяжесть военной службы, что было, впрочем, лишь самою общею и для каждого отдельного лица низшею формою государственной власти: правом, которое принималось от народа войском. Безвозмездность всякого государственного служения и простое выражение признательности за государственные услуги, лавровый или дубовый венок, наконец — триумф, это все естественно вытекало из античного взгляда на государство, из чрезмерной близости к нему, к его идее и выражению всякого живого индивидуума. И все это стало непонятно и невозможно в новом мире: как только центр жизни, внимания и забот переместился в частную жизнь, для общей можно было найти служителей только за особые выгоды, им предоставляемые сравнительно с прочими. Там эта служба покупалась как право, здесь она оплачивалась как обязанность. Отсюда вытекали два великих последствия: перемещение государственных тягостей сверху вниз и развитие бюрократической системы управления взамен древней, по поручительству. И в самом деле, с торжеством христианства и как бы вопреки его светлым заветам мы видим, что повсюду, и даже до наших времен, бремя уплаты государственных повинностей, как и линейной службы в войсках, всею тягостью своею лежит по преимуществу на крестьянстве и мелких горожанах, из которых не выходят люди, пекущиеся о государстве; и от этой тяжести свободны, совсем или отчасти, классы

обеспеченные и свободные: ubi ementum — ibi emolumentum[16]. Эта правовая формула античного мира читается в новом наоборот. Нужна была особенно сильная и постоянно действующая причина, которая в силах была бы породить столь общий факт, столь резкое отклонение от самой основы христианства. И эта причина лежит в том, что именно вследствие христианства государство так далеко отодвинулось от индивидуума: для церкви или по предписанию нравственного долга он может взять на себя тяжелое бремя, может посвятить всю свою жизнь заботе о ближнем, о неимущих, о страждущих. И факты заботы этой, неизвестные в древности, продолжаются до наших времен вот уже девятнадцать веков. Но для государства, для совершения действий, *индивидуально никому не нужных,* что может заставить христианина отнимать заботы от своей семьи и иногда даже от церкви о своем личном загробном спасении? Ради чего он погрузится в весь этот мелочный, неприятный и часто нечистый водоворот текущих или особых дел, где так часто нужно притеснить или наказать, подчиниться слепо или гневно приказать? Для его свободной души, которая хотела бы жить только с Богом, с подателем жизни и грозным судьей, перед которым она должна давать отчет не только за одну свою душу, но и за детей своих, — для него оставить эти высокие и чистые заботы для разбирательства вздорных дел между дурными людьми, для вымогательства подати с последнего бедняка было нечто отвратительное и тягостное. Вот почему вплоть до начала XV века, когда во всей Европе совершился великий упадок религиозных чувств, самое возникновение отчетливо организованного государства было невозможно. Только с этого времени взамен феодального строя, где вовсе не было этой удушливо-грязной административности, возникает государство с все приближающимися к этому типу формами. Но одна общая черта сохраняется как в феодальном, так и в новом государстве: та общая сословная масса, из которой выходят оберегатели общих интересов, будет ли то воин или чиновник, в шлеме или в мундире, эта масса, одинаково во все эпохи, религиозные и атеистические, просвещенные и грубые, свободна от денежных и всяких физических повинностей; кроме одной: обязанности давать из себя людей, пекущихся об общем благе, как внешнем, так и внутреннем. С тою разницей, повторяем, что в феодальном строе это обязательное попечение было более свободно по форме, строго индивидуально по выражению, — что вполне согласовалось с религиозным духом эпохи: рыцарь — повсюду член феодальной иерархии, в своем районе был оберегателем справедливости и свободы, действующим по своему по-

буждению, лишь в слабой зависимости от сюзерена, и притом по преимуществу в отношении к частным людям; что все и производило тогда какую-то чудную смесь личной инициативы всюду — с громадной массивностью народных масс, уже вступивших в историю, и начал религиозно-нравственных — с политическими.

По мере того как из хаоса феодальных отношений возникало новое государство, эта независимость в проявлении забот обо всех стала уступать место принудительности и безличности: возникла бюрократия — как посредствующее звено между государем и страною, как орудие деятельности первого, — которая могла бы достать всюду и коснуться всего. В силу той безынтересности государства для каждого индивидуума, о которой мы говорили как о характерной черте новых времен, орудия деятельности этой, т. е. звенья бюрократической системы, могли быть привлечены к деятельности на общую пользу не иначе как платою. Отсюда — оплаченный чиновник как непременная принадлежность нового государства, будет ли то монархическая Австрия или республика Соединенных Штатов. Всюду за те заботы, которые отнимает он от семьи своей, чтобы передать их безличным и далеким для него массам людей, он требует и получает особенные выгоды, которые передает своей семье. С возникновением бюрократии, набираемой из всех классов, куда идут, по выше объясненным причинам, лишь наиболее грубые элементы общества, наименее ценящие себя и в себе — все высокочеловечное, самое существование особых облегченных классов утратило всякое основание: они опустились туда, где всегда лежало бремя государственных тягостей, сохраняя одно лишь преимущество — избыток материальных средств. Безличная, нерасчлененная масса народа и управляющий класс над нею как единственное и новое сословие есть общая черта государств современного типа. Но купленная забота всегда обращена к тому, кто ее купил, а не к тому, для кого она куплена. Отсюда — развитие в новом государстве наружной стороны деятельности, отсутствие на периферии его, в последних звеньях системы, какой-либо жизни, устремленности, достигания, и так как лишь этою периферией система касается реальных явлений текущей истории, то отсюда же вытекло вечное убегание этой истории от руководительства системы, которая напряженно силится из центра овладеть ею, но не может. Изощрение и изощрение контроля, прибавка к сделанной уплате (жалованье), обещания прибавить еще (награды, повышения, знаки отличия) — все это есть ряд усилий, делаемых из центра для того, чтобы передать свою жизнь и устремленность далеким периферия м, не знающим и не хотящим, *не чув-*

ствующим в самих себе каких-либо целей. Таким образом, за безучастием в новом государстве хороших сторон человеческой природы, является печальная и сознанная необходимость действовать, возбуждая их, на дурные: на чувство робости в человеке, на его алчность, на какое-то иллюзорное тщеславие. Но, как само собою ясно, не задевая сущности дела, все эти средства были и останутся бесплодны: какая бы цель для деятельности ни была поставлена и какая бы награда возле нее ни стояла, внимание достигающего ее в новом государстве неизменно будет направлено на того, кто поставил ее и держит награду, а не туда, где стоит она и чего должна коснуться ее деятельность. Безжизненность, глубокое бессилие есть неизменная черта новых политических тел, возникших повсюду в Европе с конца XV века, и вытекающая из самой психической структуры их. При этом мы говорим, конечно, о норме, а не об исключениях: но рвение, но героизм, но подвиг для родного города в античном мире был нормою, а равнодушие — исключением. В христианском мире, где государство есть второстепенное для человека, а не первое, это стало наоборот — при всех формах правления, при всех степенях образования, в века минувшей истории и ожидаемой.

В целях удобства, возможности какого-нибудь действия это управление не могло не приобрести всюду одного вида: всеоживляющий центр и пробегающая от него деятельность, которая, распределяясь по бесчисленным нитям все утончающейся администрации, завязывается на оконечности их с фактами реальной жизни, силясь овладеть этими фактами. Восхождение движения обратно к центру от фактов хотя, возможно, и есть, но всюду затруднено, как бы мешая главному движению. Некоторая абстрактность жизни в центре, абстрактность идей его и даже страстей и затруднительность движения для фактов на периферии системы, где они проскользают сквозь редкую уже и слабую сеть административной паутины и текут по своему особому руслу, никем не направляемому, — вот общая картина этой системы, почти без видоизменений установившейся во всей Европе. Ей отвечает повсюду картина самой территории европейских государств, которые, как остов нервную систему, облекают эту администрацию и вполне повинуются ей, ее внутреннему закону в своих нынешних чертах: уторопленная жизнь в центре каждого подобного государства, и притом жизнь крайне абстрактная, без ярко выпуклых особенностей, которые были бы наложены историей, национальностью, ее особыми бытовыми условиями и даже климатом. Все столицы Европы становятся чем далее, тем более схожи между собою, как фотографии, снятые с одного лица. И

до самой периферии, начиная от этих центров, всюду поблеклая жизнь, медленно движущаяся, без какого-либо значительного интереса к себе для наблюдателя, без какого-либо счастья, кроме покоя, без других забот, кроме насущного пропитания. Все высшие интересы, тревоги, замыслы сосредоточиваются в центре, лихорадочно деятельном, ни на минуту не успокаивающемся; и это беспокойство есть самая главная печать, налагаемая этими центрами на высшие интересы человеческого существования, сюда стянувшиеся.

Таковы резкие, бьющие в глаза особенности новой истории, вытекшие все из незаметного уклона, который получило девятнадцать веков назад развитие человеческого духа в новой религии. С этого времени, повинуясь этому уклону, все дела человеческие текут в сторону, диаметрально противоположную той, куда они двигались ранее, в античном мире. Нам остается добавить еще немного слов, чтобы докончить картину этой истории, и именно — выяснив особый характер, какой имеет здесь участие собственно-народных масс в государственной жизни.

Древнему миру вовсе неизвестна была противоположность между государством и обществом: в Спарте, в Афинах или в Риме общество, т. е. совокупность граждан, было вечно деятельным носителем задач, форм и традиций государства. И кто враг был этому государству или что клонилось к его ущербу, был враг и обществу этому, его интересам. От этого борьба там всегда была борьбою в пределах самого государства, одного элемента его против других, т. е. она носила строго внутренний характер, была вполне законна, и ее влияние на развитие государства всегда было плодотворно. Напротив, в новой истории, с возникновением христианской семьи, со строгим и возвышенным развитием церкви, общество отделилось от государства и вообще история его не укладывается в историю политическую и не всегда даже совпадает с ней в своем течении: бывали моменты, и их всегда можно ожидать в будущем, когда принципы, задачи и вся установившаяся практика государства вызывала строгую критику и даже осуждение со стороны общества, — факт, неизвестный в летописях истории до появления христианства. В античном обществе, слитом с государством, только к концу его, с возникновением философии, могли появиться в ее особых понятиях опорные пункты для критического отношения к политической практике. И это еще раз, но с новой стороны, показывает, как мало гармонировали Академия, Лицей и Стоя[17] с Акрополем и Форумом, со всей этой светлой, связной, в высшей степени цельной жизнью; и насколько сказался в их возникновении скры-

тый перелом истории к чему-то новому, совершенно отличному от прежнего. Но философские понятия никогда не могут быть достоянием многих, и изгнание Анаксагора, смерть Сократа, добровольное удаление из Афин Аристотеля были несложными фактами, в которых выразилось это разъединение личности и государства. Напротив, с появлением христианства этот факт стал всеобщим и постоянным: в заветах Евангелия, в пробужденных тревогах своей совести всякий имел постоянный критериум, который он не колеблясь применял и ко всякому поступку своему, и к каждому государственному акту, которого был зрителем. Слитность между индивидуумом и политическим строем стала более невозможною: стала возможна особая история общества и всего того, что из него свободно вырастало: религиозных движений, искусства, науки и философии. Все это, развиваясь вне воздействия государства и будучи дорого человеку не менее, чем оно, открывало новые и новые точки опоры для индивидуального суждения, для общественной критики государственной деятельности. И мы видели нередко в истории Европы моменты, когда государство с сетью развившихся в нем учреждений и общество с великим духовным миром, им созданным, становились друг против друга, чтобы победить или умереть. Таков был, между прочим, смысл Французской революции, столь враждебной христианству и, однако, возможной только в христианской стране, — по своему основанию, по точке опоры, какой она никогда не получила бы для себя в языческой стране*.

Но здесь общество и государство стояли друг против друга; разъединены же и обособлены они были постоянно в новой истории. Этим объясняется особый характер как важнейших, чисто европейских законодательств (т. е. возникших без участия римского права и не на романизованной почве), так и характер в новой истории представительных собраний. «Magna charta libertatum», «Habeas corpus», «Билль о правах» [18], — эти знаменитые юридические акты все имеют одну цель: охранить личность от посягательств государства, провести вокруг каждого черту, за которой с семьей своей, со своими высшими духовными интересами он как бы не чувствовал государства и его ежеминутной деятельности. Таким образом, печать глубокого индивидуализма лежит на этих государственных актах — в противоположность античному миру, где всякий государственный акт расширял

* Сравни судьбу Тиберия и Кая Гракхов, боровшихся за ясные для всех материальные интересы, с судьбой Мирабо и последующих вождей революции, боровшихся за гораздо более отвлеченные принципы.

сферу общей деятельности (res publica) на счет индивидуальной свободы. И далее (в глубокой аналогии со всем сказанным), тогда как в древнем мире всякое представительное собрание (сенат, комиции, буле и экклесия, герусия [19]) имело характер, ведущий историю, в новой истории всякое подобное собрание имело характер, только ограничивающий это ведение или в нем участвующий. Вначале, когда государь стоял один над народом и еще не имел вокруг себя сложной администрации, через которую мог бы действовать, он созывал лучших людей из подвластного народа в помощь себе, для совета или содействия. И понятно, что собрания эти всюду прекратились, заменяясь более деятельною и удобною администрацией. В одной Англии, где не возникло бюрократии, эти собрания сохранились благодаря ряду дурных королей, которых, представляя собою общество, они стали ограничивать. Но в высшей степени замечательно, что где бы ни возникали подобные собрания и в позднейшее время, они всюду имеют тот же ограничивающий характер, выражают критику стоящего в стороне общества, но не его деятельность. Так сделался удален со времен христианства мир индивидуальных желаний и даже мыслей от общего интереса всех, что, собираясь даже во имя этого интереса, отдельные личности не могут найти способа *осуществлять* его, но лишь смотрят и критикуют то, что перед ними осуществляется, — и это одинаково в республиках, как и в *ограниченных* монархиях. Поэтому, в строгом смысле, rei *publicae* не существует в Европе и не может существовать; есть только монархии, но местами такие, где власть монарха, его скипетр, держится многими руками, скрытыми за спиною остальных необозримых народных масс, которые покорны и безучастны к власти столько же, как и в монархиях незатемненных. Венец царский не сорван нигде, но он разорван на лепестки, которые, однако, сияют на головах нескольких людей, — для большего удобства, говорят они, народа, которому, однако, предоставляется лишь смотреть на это, бессильно желать этого, вечно завидовать и умирать с чувствами, каких он не имел прежде.

Таковы различия в политическом сложении древнего государства и всех новых. В бессмертной формуле своей Аристотель выразил сущность первого: ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν ἐστιν [20], — сказал он, думая о современном ему мире, высказывая то, как этот мир чувствовал себя. Величие, поразительная красота, обилие жизненности в государстве и гражданине было простым следствием только этого факта. Был удивительный период в истории, когда человек не только ощущал, но и дышал, но и мыслил, но и желал только внешними покровами своего существа, —

подобно тем странным, еще не развитым животным, которые живут только кожею. И этот период окончился навсегда, как только принесено было на землю Евангелие. С ним и через него вырос внутренний человек, вскрылось глубокое содержание его природы, вовсе не укладывающееся в рамки какой-либо политической формы или деятельности. Человек не хочет и не может быть только гражданином; он уже давно сперва христианин, потом отец семьи, на котором лежит высшая ответственность, наконец — он художник или мыслитель и уже после всего этого гражданин. Но с тем прекрасным и до сих пор не померкающим светом, каким озарилась в силу этой перемены история, неотделимо некоторое и искажение государства: нет прежней красоты в его формах, более безжизненно оно, узко и как-то несимпатично. Всего этого переменить нельзя и не следует. И не подавляя остальное все, как это было в древности, но, напротив, примыкая ко всему, что выросло в новых обществах из христианства, проникаясь началами религиозными, семейными, всюду будя в себе внутренний смысл, а не установляя внешние формы, новое государство может достигнуть высших проявлений своего типа — менее красивых, чем античные, но гораздо более дорогих человеку и, быть может, более его достойных *.

---

* Нам могут заметить, что 1) зародыши централизации и бюрократии появились еще в языческой Римской империи и 2) что в некоторые эпохи новой истории у тех или иных народов отсутствовали черты этой бюрократии и централизации. На это ответим, что 1) насколько уже в языческом мире (однако не ранее появления христианства) стало подготовляться выясненное нами политическое сложение, в нем, в этом факте, с новой стороны обнаружилось подготовление к принятию христианства: формы перерождались в направлении, строго отвечающем характеру содержания, которое только подготовлялось в это время на дальнем Востоке. Замечательно, однако, что окончательное установление централизации и бюрократии произошло в Риме лишь при Константине Великом, при котором и новая религия от потаенных путей перешла к ясному выражению себя в истории. 2) Из новых народов у всех и во все эпохи есть более или менее выраженный уклон в указанную сторону; но, скользя по этому уклону, многие из них задерживались в движении своем разными историческими обстоятельствами. Во всяком случае, в каждом единичном народе последующая фаза развития всегда была обильнее, чем ей предшествующая, общими чертами бюрократизма и централизации (сравни, напр<имер>, Испанию при Карле V и Филиппе II); и по истечении достаточного времени все страны Европы приняли вид, нами очерченный. Но (и это главное), имея задачею высказать лишь схему нового государства, мы указали, что отдельные черты этой схемы должны корениться в особенностях

VIII

В пределах этого общеевропейского типа жизнь единичных, сколько-нибудь значительных народов новой истории приняла своеобразное выражение. Мы приведем здесь слова г. К. Леонтьева, хотя и кратко, но ясно и справедливо указывающие важнейшие из этих оттенков:

«Италия, возросшая на развалинах Рима, — говорит он, — около эпохи Возрождения и раньше всех других европейских государств выработала свою государственную форму *в виде двух самых крайних антитез — с одной стороны, высшую централизацию в виде государственного папства, объединявшего весь католический мир далеко вне пределов Италии, с другой же — для самой себя, для Италии собственно, форму крайне децентрализованную, муниципально-аристократических малых государств,* которые постоянно колебались между олигархией (Венеция и Генуя) и монархией (Неаполь, Тоскана и т. д.).

Государственная форма, прирожденная Испании, стала ясна несколько позднее. Это была *монархия самодержавная и аристократическая, но провинциально мало сосредоточенная, снабженная местными и отчасти сословными вольностями и привилегиями,* — нечто среднее между Италией и Францией. Эпоха Карла V и Филиппа II есть эпоха цвета этой политической формы.

Государственная форма, свойственная Франции, *была в высшей степени централизованная, крайне сословная, но самодержавная монархия.* Эта форма выяснилась постепенно при Людовике XI, Франциске I, Ришелье и Людовике XIV; исказилась она в 89-м году.

Государственная форма Англии была (и отчасти есть до сих пор) *ограниченная, менее Франции вначале сословная, децентрализованная монархия,* или, как другие говорят, аристократическая республика с наследственным президентом. Эта форма выразилась почти одновременно с французской при Генрихе VIII, Елисавете и Вильгельме Оранском.

Государственная форма Германии была (до Наполеона I и до годов 48-го и 71-го) следующая: *союз государств небольших, отдельных, сословных, более или менее самодержавных, с избран-*

духовного сложения новых народов; а это последнее возникло главным образом из христианства, в котором именно индивидуализм и субъективность могли дать основу для особого строя общественной и государственной организации.

ным императором-сюзереном (не муниципального, а феодального происхождения)» *.

Нельзя отрицать, что эти формы государственного сложения типичны для перечисленных народов и что ни одна из них не была присуща какому-либо другому народу, кроме одного указанного. В своем роде они столь же характерны, как, напр<имер>, дорическая и ионийская формы для отдельных государств Древней Греции.

Приблизительно с половины XVIII века все эти формы постепенно выяснялись; во многих выяснение это продолжалось и в XIX веке. Одновременно с этим процессом установления *внешнего разнообразия* происходило и возрастание *внутреннего духовного творчества* европейских народов. Век Возрождения в Италии совпал с наиболее полным развитием католицизма и с наибольшим расслаблением собственно Италии накануне отпадения Лютера и внешнего порабощения французами и германцами. Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэль и, с другой стороны, Козимо и Лоренцо Медичи [21], папы: Николай V, Юлий II и Лев X сошли или сходили еще только в могилу, когда по ту сторону Альп раздались негодующие крики реформы, а Франциск I и Карл V набирали союзников для борьбы за прекрасную страну, которую они залили скоро кровью. Ни культурно в духовном отношении, ни политически в смысле дальнейшего выяснения своей особой формы Италия ничего не произвела в последующие века. Процесс, наступивший для нее, чуждый каких-либо бурных переломов, г. Леонтьев характерно и справедливо сравнивает с *медленным высыханием,* какое мы наблюдаем во всяком дереве, принесшем свой плод.

В Испании за высшим расцветом политической формы, отчасти совпадая, отчасти немедленно за ним следуя, наступил также высший расцвет духовного творчества: Лопе де Вега, Кальдерон и Сервантес в сфере поэзии, Веласкес и Мурильо в сфере живописи как бы окружают собою замечательную личность Филиппа II, в котором гений испанского народа отпечатлелся с такою несравненною яркостью. И здесь, за этим резким обособлением в форме, за ярким сиянием внутреннего содержания нации наступил тот же процесс медленного истощения сил и внешнего упадка, какой мы отметили уже для Италии.

Во Франции век Людовика XIV есть центр, около которого группируются, подготовляя его или расшатывая, великие министры Ришелье и Мазарини, короли Людовик XV и Людовик XVI.

---

* «Восток, Россия и славянство». Т. I. С. 150.

Именно это время, обнимающее с небольшим столетие, было временем высшего расцвета духовных сил французского народа: между Декартом и Кондорсе, между Паскалем и Фернейским мудрецом [22] здесь проходит ряд поэтов, ораторов, великих трагиков и мыслителей, которые заставили в течение почти двух веков преклоняться всех перед умственным превосходством Франции. Сильное умственное движение здесь в первую половину XIX века должно быть отделяемо от предыдущего по корням своим: оно связано исключительно с революциею, о значении которой будет сказано ниже.

В Англии век Елизаветы был одновременно и веком Шекспира, эпоха Стюартов — временем Бэкона и Мильтона, а царствование Оранской и Ганноверской династий — когда, собственно, и получило свое полное развитие парламентское правление — было временем Локка, Ньютона и Адама Смита, а с другой стороны, таких поэтов, как Аддисон, де Фоэ, Свифт, Поп и др. По некоторым причинам особенная форма политического сложения Англии удержалась долее в своей цельности и самобытности, нежели в других странах Европы; и в соответствии этому долее, нежели в других странах, в ней продолжался высокий расцвет духовных сил. Байрона можно и следует рассматривать как завершителя высокой самобытности английского гения, уже полного предчувствием последующего падения, уже с отвращением и ужасом ощущавшего приближение эпохи, когда погаснет великий гений и все ярко выразительное, индивидуальное в лике европейского человечества. В другом роде и теснее примыкая к родине, писал его современник Вальтер Скотт: как тот почувствовал с ненавистью будущее, так этот обратился с любовью к прошлому и стал Плутархом Англии и всей старой Европы, любящим собирателем ее легенд, преданий, историй. Теккерей и Диккенс стоят уже на рубеже новой Англии, оба равно исполненные чувства действительности, но без какой-либо способности отнестись к ней положительно или с увлечением.

Наконец, если мы обратимся к Германии, то найдем в ней два момента высокого подъема умственных сил: век гуманизма, с Эразмом и Ульрихом фон Гут<т>еном [23] в центре, и век оригинальной, гуманной образованности, который обнимает собою вторую половину XVIII и первую — XIX века, с Шиллером и Гете, с Кантом, братьями Гумбольдтами [24] и Нибуром [25] в центре. Человек как предмет внимания и изучения в его духовном содержании и историческом развитии — вот особенная сфера созерцания и воплощения, которую открыл германский гений для остального человечества. И наибольшая яркость как этого изу-

чения, так и этого воплощения относится к эпохам великих коллизий между империей и княжествами, когда ни первая не поглощала собою вторые, ни эти последние не утрачивали, разрушая империю, всякую связь между собою и сознание единства.

IX

Прежде нежели перейти к указанию на то, что за всем этим наступило для Европы, мы остановимся на глубоких соображениях г. К. Леонтьева о приблизительной долговечности национально-политических организмов в истории.

Нет сомнения, в процессе возрастания и падения государств есть столько темного, необъяснимого пока для науки, что всякая попытка подойти к этому вопросу с догматическими утверждениями, со слишком точными мерками, должна быть признана преждевременною. Но также нет сомнения, что, насколько все государства суть действительно возрастающие организмы, к ним приложима общая истина об умирании всего органического — и притом умирании через известный срок, далее которого жизнь не может тянуться. Все развивающееся — развивается *во что-нибудь,* и раз это «что-нибудь» осуществлено, есть — наступает предел для существования того, что его осуществляло собою. Таким образом, ни в смерти государств, ни в продолжительности их жизни нет никакой игры случая и с тем вместе нет безграничного разнообразия: есть норма, есть грань для всего этого, до которой не дорасти можно по каким-либо историческим обстоятельствам, но за которую *перерасти* невозможно ни для какого народа. Есть *мера жизни,* отпущенная для всего живого: для растения, для животного, для человека и также для вида, породы и, наконец, для нации.

Но самая жизнь здесь является под тремя формами: культуры, собственно народности и, наконец, государства. Первая как существование в истории самих продуктов народного творчества — бытового, умственного и художественного содержания — бывает неизмеримо продолжительнее, чем существование народа. И причина этого понятна: все эти продукты ясно содержат в себе неразрушимое идеалистическое зерно, около которого удерживается и многое такое, что само по себе незначаще и непрочно, но в связи с зерном этим, никогда не сгнивающим, продолжает существовать неопределенно долгое время. Тот или иной навык, тот или иной склад жизни может обладать пластической красотой — и он перенимается другими народами, распростра-

няется и продолжает жить, когда сам народ, его выработавший, уже давно исчез. Еще более обеспечено существование культуры, когда она богата началами философскими, научными, поэтическими, религиозными. Элементы Эвклида[26], какое-нибудь правовое понятие Рима, наконец рисунок Рафаэля или монолог из «Гамлета» — это в своем роде вечно неразрушимые вещи, которые не перестанут существовать в человечестве, пока существует, понимает, любит и наслаждается кто-нибудь в нем. А с этими неразрушимыми вещами останется и множество подробностей, которые лежали в характере и в быте народа, из души которого все это выросло.

В этом смысле можно сказать, что ни одна из исторических культур не погибла окончательно; но элементы всех их рассеянно живут в нашем образовании, в нашем быте и, без сомнения, через все это — в складе нашей души. Нет более Финикии, но есть финикийский способ закрепления на бумаге своих мыслей; песок пустыни покрыл древнюю Ниневию и Вавилон, а сравнения, а обороты речи, произнесенные там тысячелетия назад, мелькают еще иногда и в нашей речи — явление удивительное, если в него вдуматься глубже. Умерли города, народы, великие царства, а сильное и прекрасное движение души человеческой, закрепленное в слове, по-видимому исчезнувшее, как только замолк его звук, вечно возрожденное, добежало до нас, и мы его любим, им трогаемся, как и безвестные лица, его впервые произнесшие.

Менее продолжительно, но все-таки очень долговечно бывает существование народностей как простой этнографической массы, как неопределенного субстрата, из которого выделяется и вековечная культура как высший цвет его, как его ароматическое дыхание в истории, и государство как внешняя его форма, как наружное самоопределение. Этот физический субстрат истории существует неопределенное число веков до ее начала и по ее окончании, после разрушения государственной формы, остается если не навсегда среди других народностей, то на очень долгое время. Такова судьба греков под Римом и Турцией или западных славян в Германии. Эти и подобные народности, которые скорее рассеиваются, нежели внутренне тают, напоминают пепел сгоревшего здания, над которым воздвигнуто новое, незаметный, но существующий, однако, не всегда же. Когда именно и как они исчезают окончательно, этого нельзя сказать, хотя по истечении достаточного времени никаких следов их не остается, — как не осталось никаких следов от древних этрусков, от греческого населения в южной Италии, от ассириян и финикиян.

Наконец, наименьшею продолжительностью отличается существование государств, этой внешней оболочки и внутренней ткани, которая проникат собою этнографический субстрат, делая его особым, ни с кем не сливающимся существом среди других народов истории. В государстве выражается индивидуальность наций, которые, пока живут политическою жизнью — существуют для себя и через себя и во всех других отношениях, и как только лишаются ее — становятся простым материалом для посторонней жизни, своею плотью и кровью выражают уже чужое лицо в истории.

К. Н. Леонтьев делает обзор всех известных исчезнувших в истории государств и находит, что они вообще не переживали более 12 веков*. Громадное большинство государств прожило менее, но до этого срока дотянули самые долговечные национально-политические организмы: Ассирийское (около 1200 лет), Древне- и Ново-Персидское (1262 года, до падения самостоятельности и религии при покорении арабами), Эллино-Македонское (около 1170 лет, считая с царствами сирийских Селевкидов и египетских Птолемеев), наконец — Византийское (1128 лет) и Римское (1229 лет), Последнее может служить типическим образцом нормально развившейся и умершей государственности в истории, и время его жизни является как бы гранью вообще долгомерности политических тел.

Нет сомнения, во всем этом есть много гипотетического, но гипотетического лишь по недостатку внутренних объясняющих причин, а не по недостоверности самого факта. Что заставляет политические организмы, переступившие известную грань возраста, дряхлеть — этого мы не знаем; но признаки этой дряхлости для наблюдателя очевидны: она сказывается в падении всех государств, в этом чудном почти несопротивлении внешним разрушающим условиям, какое мы наблюдаем в них перед смертью. Члены не только недеятельны, бессильны, но — и это самое важное — нет воли, нет энергии сильно пожелать не умереть. «Граждане Трира, уже четыре раза разрушенного, спокойно наслаждались в цирке, когда стены их города дрожали под уда-

* Он при этом справедливо выделяет из своего обзора древний Египет и современный Китай, видя в них скорее своеобразные и замкнутые культурные миры, нежели собственно государства. Неосновательность считать их только государствами видна из того, что, например, Египет имел несколько преемственно сменявшихся средоточий своей жизни (Мемфис, Фивы, Саис) и его история, по крайней мере раз, была прервана на целых четыре столетия (нашествие и владычество азиатского племени гикс<ос>ов).

рами таранов», — говорит один современник падения Западной империи; Гонорий, когда самый Рим был осажден вестготами, удалившись в Равенну, спокойно забавлялся любимым петухом, которому тоже дал название «Рим», и при известии о гибели первого только испугался за второго. Ясно, что не в учреждениях, не в законах, не в территории, вообще не во внешних выражениях государства, но в самих людях, стоящих при законе, охраняющих территорию в этой психической атмосфере, которою дышит каждый в государстве и ею укрепляется или расслабляется, лежит уже тление смерти, и она не оживляет народных масс, которые становятся точно сонными, Выродившаяся литература, холодная безрелигиозность, вычурный стиль в архитектуре, напряженная придуманность во всем, что прежде било ключом жизни, трепетало творчеством, — все эти уже внутренние симптомы ясно указывают, как много скрытой необходимости лежит в падении государств, как мало здесь случайного, предотвратимого. И если не одно какое-нибудь, но все государства пали, и пали гораздо раньше указанного выше срока жизни, то не имеем ли мы в самом деле основания думать, что *где-то около этого срока* лежит действительно идеальная мера, отпущенная по неизвестным нам законам для исторического существования народов. Это — знание эмпирическое, но так<ое> же, как и то, что долее двух столетий жизнь ни одного теплокровного животного почему-то не продолжается.

X

С этою биологическою мерой исторической жизни г. К. Леонтьев обращается к европейским государствам, чтобы определить приблизительно фазу их возрастов.

Теперь мы остановимся на минуту и соберем снова все мысли, так затянувшиеся при объяснении, чтобы вступить наконец в «святая святых» убеждений нашего автора.

Все органические процессы представляют собою фазу сложения их и фазу разложения.

Первая определяется возрастанием сложности, вторая — ее разрушением, возвращением к простоте, слитности, однообразию (признаков, форм, проявлений).

У народов эта сложность при возрастании выражается в формировании сословий как горизонтального расчленения нации, в обособлении провинций как их вертикальном расчленении, при сдерживающем единстве национально-исторического сознания; это усложнение *ткани* сопровождается и усложнени-

ем продуктов психического творчества: *высшим расцветом наук и искусств, поэзии и философии, где всякая идея, каждое произведение запечатлены глубоко индивидуальностью творца своего.* Все лично, своеобразно, напряжено от полноты сил — в быте, в манере повседневной жизни, как и в гениальном замысле. Все борется, но еще без уверенности победить; все сопротивляется, и с надеждой перейти к победе. Исход будущности от всего скрыт, и, порываясь к нему, все трепещет жизнью и блещет красотою. Такова картина апогея исторического развития, всегда и всюду одинаковая.

За ним начинается процесс обратный, открывается исход. Но прежде чем перейти к его картине, обратимся к прерванной нити рассуждения, к фазе возраста европейских государств.

Год Верденского договора, 843 г. от Р. Х., когда монархия Карла Великого распалась на Францию, Германию и Италию, — можно считать приблизительно моментом, когда отдельные политические тела Европы выделились из первоначальной общегерманской слитности*. До этого времени мы наблюдаем формирование и падение государств и племен, ничего от себя не оставивших, как бы усилие органической массы сложиться в органические тела. Было брожение, но государственная жизнь еще не начиналась; было подготовление, но подготовленное еще не появлялось. Только с половины IX в. нации и государства уже более не сливаются и не разделяются, но остаются изолированными и непрерывно существующими до нашего времени, только с этого столетия притяжение внутрь, к своим средоточиям, берет окончательно перевес над стихийным движением туда и сюда, из которого ранее не могли выйти германские племена.

Заметим, что в 827 г., т. е. около того же времени, впервые возникла и Англия через слияние при короле Эгберте семи англосаксонских княжеств. Но зато образование в ней верхнего культурного слоя и королевской власти в ее позднейшем значении произошло спустя почти два века, при завоевании ее норманнами (1066 г.).

Из всех этих стран Европы Франция ранее и правильнее всех сформировалась в государство: в ней уже через сто с небольшим лет после Верденского договора появилась династия, которая пала только в конце прошлого века, связывая непрерывностью своею ее историю в прочную, нераздробленную, хорошо сконцентри-

* Гизо в «Истории цивилизации Европы» принимает за начало государственности во Франции воцарение Гуго Капета (987—996), т. е. относит это начало еще позднее, чем г. К. Леонтьев.

рованную ветвь европейской цивилизации. Напротив, Германия и Италия еще по временам сливались между собою («Священная Римская империя»), и вообще история их гораздо менее правильна, начало государственной жизни — позднее, как позднее было в Германии и утверждение христианства (еще Карл Великий вел упорные войны против саксов-язычников).

Наконец, к этому же приблизительно столетию (собственно, к трем векам, VIII, IX и X) нужно отнести и начало собственно-западноевропейской культуры, в отличие от общей первоначально и Западу и Востоку культуры византийского христианства, когда слагались догматы, установлялась церковь, когда государственность в строгом смысле была лишь в пределах Эллино-Римской восточной империи, в царстве Юстиниана Великого и его преемников. В эту эпоху Византия уже клонилась к закату, а Запад, руководимый первосвященником из Рима, впервые и ясно выделился в своей особенности: разделение церквей уже ясно обозначалось, хотя они и удерживались от окончательного разрыва; католицизм в своих всемирных земных вожделениях уже зародился; закладывались феодализм и рыцарство; и самое коронование Карла Великого императорскою короною было сделано на Западе и понято на Востоке как узурпация и перенесение императорского достоинства на новую почву, на далекий Запад, когда Восток обрекался гибели от арабов, от иконоборства и всяких ересей, от Бога и нового зарождавшегося человечества. С этих именно пор нити, связующие Запад и Восток, насильственно прерываются и каждый из них пошел своим путем.

Все сказанное вводит нас наконец в ясное уразумение своего XIX в., вскрывает источник его особенностей, движений, бродящих в нем мыслей и ползучих желаний.

Роковая грань тысячелетия (843—1843), за которое уже немного простиралась историческая жизнь самых долговечных народов, переступлена западною культурою. Не более двух веков остается за ней, куда еще дотягивалась судьба Рима, Византии, древней Ассиро-Вавилонской монархии и страны Зороастра [27], — т. е. почти культурных миров, правда уступавших по сложности содержания *системе* европейских государств, но превосходящих по массивности, по оригинальности культуры каждое из этих государств в отдельности.

Франция древнее всех между этими государствами, и в ней первой открылся процесс, который затем разлился по лику всего европейского человечества: *обратный прежнему усложнению — процесс вторичного упрощения.*

XI

Кто не знает энтузиазма, охватившего Францию <в> 1789 г. при вести, что король наконец уступает нации и собирает ее представителей; кто не перечитывал с чувством ужаса страницы истории Конвента о бурном клокотании Террора, об этой борьбе *к чему-то новому возродившейся нации* с утратившими во все веру старыми монархиями?

И потом все, что отсюда вышло: появление удивительного гения, который точно перемесил ногами своими ветхий лик Европы, и она помолодела и окрепла, как никогда прежде, выйдя из тяжкого испытания, которому он подверг ее; ряд вспышек революций на Западе, как ряд подземных толчков, уже меньших, чем первый, но разрушительных в том же направлении, как и он; возвышение слепых народных масс, в бурных движенях своих ломающих феодальные перегородки, которые в них еще оставались.

И внутри гибкого, ничем не сдерживаемого тела этих масс — рост индустрии и техники, превращение в простую же технику государственного управления и войны, замена техникой же искусства и установление всюду чудовищных машин, к которым, как к каторжной тачке, прикованы нуждою миллионы, которые прежде молились, радовались, удивлялись мирозданию и покрывали его мечтой поэзии и вымысла, — теперь же трудятся, едят и, проклиная прошлое свое, ненавидя настоящее, ждут, как зари новой жизни, времени, когда к рядам их, уже многомиллионным, присоединятся еще бесчисленные миллионы остального человечества и оно все, в полном составе, будет дергать нужную нитку и вертеть нужное колесо и за это будет получать к обеду лишний фунт мяса, а к ночи матрац и одеяло, под которым наконец не холодно.

И среди их бесчисленных рядов — бродящие как тени люди с книжками и листками, которые им говорят о счастье этого труда, учат их восторгу перед этими машинами и шепчут о времени, когда к ним придут разделить это счастье и этот восторг и остальные народы, живущие пока бессмысленной жизнью. Они говорят, как переставят со временем ряды, какие им устроят удобные нары, как их будут кормить, — и что тот день, когда все это наступит, когда ни один человек не останется незанятым и ни один же — голодным, будет днем радости, в который утолятся человеческие желания.

Вот приблизительно тот связный процесс, который за столетие жизни совершился в Европе: тут и разрыв с прошлым, и

текущая действительность, и главное из всех желаний, проникающих современное человечество. Ясно, что в бурном порыве революции Европа сдернула с себя обнаженную и сморщенную шкуру какой-то стадии развития и явилась юною и свежею — *в более поздней его фазе.*

Каков же смысл этой фазы, ее постоянный и повсюдный уклон, несмотря на разнообразие криков, надежд, желаний, которыми одушевляются люди? Что есть *безлично-общего* в том историческом процессе, в который вступила Европа с конца прошлого века?

Только упрощение, только слияние форм, только исчезновение обособляющих признаков: в учреждениях, законах, в общественном быте, — в искусстве, философии, в человеческих характерах.

Все люди стали подобны друг другу; все государства имеют приблизительно одну конституцию; они все одинаково воюют и управляются. Во всех городах все та же индустрия — и однообразный быт, ею налагаемый. Повсюду, во всех странах, для всех классов населения одинаковое обучение, по одним и тем же книжкам — о Пунических войнах, алгебраических количествах, о греческих флексиях и догматах христианства, равно безличное и бесцветное. Нет более одиноких вершин в философии и науке, есть их бесчисленные «труженики», однообразно-способные или неспособные. Взамен поэзии появилась литература, но и она скоро сменилась журналистикой, которая уже убивается газетой. Стили смешались, — и архитектор, возводя храм или дворец, думает о том только, откуда взять рисунок, но он уже не творит сам, не может творить и не понимает, что это нужно. Удушливая атмосфера коротких желаний и коротких мыслей носится над всем этим, придавливая каждый порыв кверху, поощряя всякое принижение — туда, что стоит еще ниже всех, что никого не оскорбляет своим превосходством. Слабое, даже дурное, даже преступное вызывает снисхождение, жалость, почти любовь и заботу о себе*; и только к тому, что возвышается свежим ли дарованием или еще прошлым величием, эта бледная, жмущаяся друг к другу, безличная и свободная толпа пышет неутолимою ненавстью, беспощадным осуждением.

И сколько же внутренней боли в этих миллионах свободных людей, если простое созерцание чужого счастья пробуждает в

---

* См. новейшую беллетристику и в глубоком соответствии с нею — новейшую юриспруденцию с ее заботами больше о преступниках, чем о непреступниках.

них столько страдания; и сколько темного несут они в себе, какие зародыши яда, если и заботы науки, и поэзию, какая еще осталась, они клонят только к больному, уродливому и преступному в человечестве, от всего же здорового и светлого непреодолимо отвращаются. Тут не придуманность, не господство искусственной теории сказывается; это растет из самой истории, это неотделимо от нового человека, как тусклый свет его глаз, как его бессвязный лепет.

...«Когда же дело идет к преодолению болезни — *упрощается картина* самого организма... Предсмертные, последние часы у всех умирающих сходнее, проще, чем середина болезни. Потом следует смерть — она всех уравнивает. Картина трупа малосложнее картины живого организма; в трупе все мало-помалу сливается, просачивается, жидкости застывают, плотные ткани рыхлеют, все цвета тела сливаются в один зеленовато-бурый. Скоро уже труп будет очень трудно отличить от другого трупа. Потом упрощение и смешение составных частей, продолжаясь, переходит все более и более в процесс разложения, распадения, расторжения, разлития в окружающем. Мягкие части трупа, распадаясь, разлагаясь на свои химические составные части, доходят до крайностей неорганической простоты углерода, азота, водорода и кислорода, *разливаются* в окружающем мире, *распространяются*. Кости, благодаря большой силе внутреннего сцепления извести, составляющей их основу, переживают все остальное, но и они, при благоприятных условиях, скоро распадаются, сперва на части, а потом и на вовсе неорганический и безличный прах» *.

От этих кратких, сухих отметок медика у постели умирающего перебросить мост к всемирно-историческим цивилизациям и понять одно в них как в процессах природы — для этого требовалось в своем роде такое же движение мысли, как то, которое заставило, по преданию, Ньютона поднять взор от падающего яблока к небесным светилам, и сказать: «Они тоже падают».

Образованность *разливается* в массах, и мы сами служим этому, неся свои труды, свои знания и таланты, поднимая каждого до уровня с собою — через школу, через книгу, и вовсе не популярную только. В свободе *уравнены* уже все, и мы только думаем об одном, как бы избавить массы от ига экономической зависимости, последней зависимости их от чего-нибудь. Одинаковость перед законом распространена на всех, и на всех же распространено право участия в подаче голосов и через это — в управлении

* «Восток, Россия и славянство». С. 138–139.

и в законодательстве. Умелости, навыки, образ жизни повсюду сближены; стала *одинаковою* внешность всех людей, их манеры, их платье и, в сущности, их воззрения и чувства. Границы местные никого более *не сдерживают,* и всякий движется свободно по произволу нужды своей или фантазии; все менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, — и именно потому, что они все-таки еще сдерживают, на них более всего обращаются ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые «свободен».

Свободен, как атом трупа, который стал прахом.

XII

Но ведь это есть именно то, что мы всего более любим, чего жаждем, на что надеемся? И неужели заблуждением были вековые усилия стольких проницательных умов и высоких характеров в истории?

Но почему мы будем думать, что писателю, который завел нас в эти дебри новых соображений, никогда не было дорого то, с чем нам так больно расстаться? Вот замечательные слова, которыми в одном месте он прерывает нить своих мыслей: «Какое дело честной, исторической реальной науке до неудобств, до потребностей, до деспотизма, до страданий?.. Что мне за дело в подобном вопросе до самих стонов человечества? Какое научное право я имею думать о конечных причинах, о целях, о благоденствии например, прежде серьезного, долгого и бесстрастного исследования?.. Какое мне дело, в более или менее отвлеченном исследовании, не только до чужих, но и *до моих собственных неудобств, до моих собственных стонов и страданий*?» *.

Вот научный дух в вопросах истории и политики, какого мы так долго и напрасно ожидали от самих историков и политиков, давно переставших различать границы между наукой и филантропией. Прислушиваясь поэтому к словам нашего автора, мы можем ощутить много болезненного и неприятного; но мы не услышим ничего ложного, нас никогда не поразит в его речи обманывающая интонация. Очевидно, *работа исследователя* есть главное, что руководит его мыслями и словами, и уже на почве того, что найдено, что он считает безусловною истиной, разыгрываются его страсти, предостережения современникам и увещания.

---

* «Восток, Россия и славянство». Т. I. С. 145. Курсив принадлежит г. Леонтьеву.

Этот убеждающий, взволнованный тон в самом деле разлит в его многочисленных сочинениях, но только в очень позднем из них мы находим указание на исходную точку, откуда начался поворотный пункт в развитии его убеждений. Мы приведем эту любопытную страницу («Записки отшельника», VI), почти не прерывая рассказ автора:

«Воспитанный на либерально-эстетической литературе 40-х годов (особенно на Ж<орж> Санд, Белинском и Тургеневе), я в первой юности моей был в одно и то же время и романтик, и почти нигилист...

Я сам удивляюсь, как могли совмещаться тогда в неопытной душе моей самые несовместимые вкусы и мнения! Удивляюсь себе; но зато понимаю иногда очень хорошо и нынешних запутанных и сбитых с толку молодых людей.

И одних ли молодых только?.. Разве у нас мало и старых глупцов?

До этих людей теперь только дошло многое из того, что нас (*немногих в то время*) волновало, утешало и раздражало тридцать лет тому назад... *Прогресс,* напр<имер>, *какой* именно прогресс? *Прогресс, образованность, наука, равенство, свобода!* Мне казалось все это тогда очень ясным; я даже, кажется, думал тогда, что все это одно и то же. Даже и революция мне нравилась; но, припоминая теперь свои тогдашние чувства, я вижу, что мне в то время нравилась только эстетическая сторона этих революций: опасности, вооруженная борьба, сражения и "баррикады" и пр. О *вреде* или *пользе* революций, о последствиях их я думал в те молодые годы гораздо меньше...

Я, сам того не сознавая, любил и в гражданских смутах их боевую сторону. Воинственные *средства* демократических движений нравились моему сильному воображению и заставляли меня довольно долго забывать о плодах этих опасных движений!.. Я сказал "довольно долго" от досады на тогдашнюю путаницу моих мыслей. Но по сравнению со многими другими людьми, пребывшими, быть может, на всю жизнь в стремлении к всеобщему мирному и деревянному преуспеянию, — я исправился скоро... *Время счастливого для меня перелома этого — была смутная эпоха польского восстания; время господства Добролюбова;* пора европейских нот и ответов на них князя Горчакова. Были тут и личные, случайные, сердечные влияния, помимо гражданских и умственных. — Да, я исправился скоро, хотя *борьба идей в уме моем была до того сильна в 62-м году, что я исхудал и почти целые петербургские зимние ночи проводил нередко без сна, положив голову и руки на стол в изнемо-*

жении страдальческого раздумья, Я идеями не шутил, и нелегко мне было "сжигать то", чему меня учили поклоняться и наши, и западные писатели»...

Признаемся, не без чувства живейшего волнения мы прочли эти строки: значит, и он был наш, этот писатель, теперь так не похожий ни на кого, так разошедшийся со всеми в своих убеждениях. И, значит, тот путь, по которому прошел он, не закрыт ни для кого из нас и мы при одинаковых условиях можем прийти к кругу его идей, так<их> тревожных, так<их> неизмеримо значительных. И в самом деле, достаточно *догадаться* о том, о чем он догадался, — *что все разрушительное движение последнего века имеет своею конечною, не сознаваемою целью превратить человечество в аморфную, безвидную массу,* — и сердце наше забьется такою же тревогою и теми же самыми мыслями, как и его. Весь круг симпатий его, негодований и сочувствия станет и кругом наших собственных сочувствий и симпатий; потому что мы, живые еще люди, мы, остатки прекрасного тысячелетнего здания истории, — можем ли более всего не любить эту самую жизнь, можем ли пожалеть чего-нибудь, чтобы продлить существование и сохранить красоту этой истории? Она есть мать наша и всего нашего, есть общее условие всякого блага теперь и в будущих поколениях; и очевидно, что то, что стремится ее разрушить, как<им> бы обманчивым и прекрасным ни казалось, есть только обобщение всякого зла, есть его совокупность.

Мы, впервые обратив внимание на эту сторону действительности, сосредоточиваем внимание свое на том, что ранее закрывалось от нас нашими *собственными* идеалами: на этом древе исторической жизни, которое взращивает нас поколение за поколением на его собственном благосостоянии и росте, независимо от наших минутных ощущений, радостей и скорбей. Не слишком ли злоупотребляли мы его питанием и силою и вместо того, чтобы наливаться сладким соком, не набирались ли из окружающей атмосферы яда, которым отравляем его соки, сушим и разлагаем его жизнь? Несомненные болезненные симптомы проявляются в нем, несомненно зиждительные процессы в нем начинают умаляться, а разрушительные возрастают. И если не будет дано снова преобладание первым, жизнь самого дерева, а с ним и нас, и наших будущих поколений не может быть плодотворна.

Именно наш народ является в истории не только наиболее поздним между народами, но и самым поздним *из всех* них. Недаром и границею своего распространения, своим политичес-

ким владычеством он коснулся самых ветхих стран — Памира, Индии, Арарата, откуда началась история. Как и следовало ожидать, всемирная история вытянулась в цикл, которого конец коснулся начала: уже немного осталось, и они сольются. Индейское, негритянское, малайское племена по самим физическим условиям своей организации несомненно не могут продолжать историю, поднять ее еще на какую-нибудь высоту; они могут лишь, *замешавшись в круг европейской цивилизации*, принять какое-нибудь в ней участие, по самым лучшим ожиданиям — второстепенное, механическое. Но что же они могут прибавить к Платону, к Ньютону, к Данте или Рафаэлю? И неужели будет у них свой Цезарь, или Карл Великий, или какой-то *ихний* Петр? Из какой истории он вырастет, когда у них нет ее? И что ему делать там, где нет сопротивления и не нужно усилия и где, кто бы и что бы ни собрал силою своей воли, — вновь все рассыплется, как куча песку без всякого внутреннего скрепляющего цемента, без инстинкта к самоорганизации, без сколько-нибудь удовлетворительных способностей. До начала истории у всех народов бродили мифы, играло воображение, были уже страсти, и из всего этого возникла история, которую мы могли бы предугадать по ним, как по рапсодиям Гомера уже можно было предвидеть и борьбу с «великим царем», и междуусобную распрю Афин и Спарты, и даже такие частные образы, как Фемистокла и Аристида. Итак, если и стихийных задатков нет у только что названных племен, то есть ли какое-нибудь основание видеть в них будущих продолжателей уже совершившейся истории, преемников европейской цивилизации, которую они возведут на еще высшую ступень?

Что же касается до остальных трех рас, монгольской, семитической и арийской, то в среде их все народы уже перегорели в тысячелетней жизни, и если неясно еще будущее которого-нибудь из них, то это — нашего только, славянского племени; оно одно не определилось еще окончательно, не выразило лика своего в истории, не высказало затаенных дум своих и желаний. Тогда как относительно всех других народов этого мы не можем сказать: для Испании, для Италии, для Франции, Германии и Англии, и порознь и для всех вместе, знойный полдень склонился к вечеру, и возвыситься на высшую степень творчества и красоты, нежели на какой стояли они уже в век Сервантеса, Рафаэля, Вольтера, Гете и Байрона, едва ли они думают, едва ли надеются сами. Все они прошли уже через зенит истории, каждый из них по-своему согрел и осветил цельное человечество, и никогда оно не забудет этого света, никогда в нем не истребится

память об этих избранниках истории. Но *жизнь,* но таинственные источники ее биения — разве они те же, что прежде? И кто из народов самого Запада скрывает от себя, что прежняя волна творчества бьет с меньшею силою, что она ослабевает и падает? Франция, прежде других вступившая на путь истории, первая начала уже сходить как тень с лица земли; в ней уже открылся процесс обратного физического вырождения: цифра населения несколько последних лет неподвижная, к ужасу всех, начала неудержимо падать.

Итак несомненно, что бремя цивилизации, которо е до сих пор народы преемственно передавали друг другу, нашему народу будет некому передать. Он примет, он уже понес — криво и несовершенно — бремя европейской цивилизации, самой могущественной, самой разнообразной и глубокой, какая когда-либо возникала. Но он еще не отделился от народов, ее создавших, а между тем судьба их, все состояние так очевидно тревожно, и более всего тревожно для этой самой цивилизации как продукта их тысячелетней духовной жизни. Они полны саморазрушения и пламеннее всего хотели бы коснуться гноящимися руками — своей высшей уже достигнутой красоты: своей науки, своих искусств и поэзии, своих государственных организмов и больше всего — религии. Все, что с таким трудом и так долго создавали они, ради чего принесено столько жертв, что способно пропитать собою тысячелетия жизнь людей и само в себе совершенно вечно, — все это ненавидят они, не понимают более, все это усиливаются истребить с непостижимой враждой. Глухие и дикие завывания несметных рабочих масс, уже давно не национальных, не религиозных, совлекших с себя все, что шло из истории, — что это, как не стихийное движение, готовое взломать слабую оформленность, какая еще существует над ними, еще сохраняется пока от истории? Пусть, кто *может,* видит в этом движении начало новой эры, неиспытанный поворот истории; мы же видим в нем прежде всего *симптом* и не можем скрыть от себя его смысла, его неудержимого тяготения. Разве оливы мира несут эти массы будущему? Разве они полны ожиданий светлого чего-нибудь, мирного, радостного для всех людей, для них самих и для врагов их? Не горят ли они гораздо более ненавистью, чем даже желанием себе отдохновения и покоя? Не есть ли это последнее желание лишь покров, лишь временное оправдание для разрушительной деятельности, которую они прежде всего хотят выполнить? И кто скрывает это? Разве не повторяется постоянно, что там, за гранью исторического катаклизма, который произведут они, не будет более ни государства и его

организации, ни религии и ее выражения — церкви, ни «бесполезных искусств», ни философских созерцаний? Только «машины» свои они перетащат туда, около которых трудятся, которые их обездушили, — как раб уносит в могилу цепи, вросшие в его тело, или труп — продолжение гнойного процесса в землю, куда он свел некогда цветшего красотой и жизнью.

Земля и трудящееся на ней племя людское — все, что было при начале истории, готовится стать при конце ее. «В поте труда своего будешь добывать хлеб свой, пока не сойдешь в землю, из которой взят»... Труд исторический почти уже окончен, человечество пусто от других желаний, кроме умеренной еды, умеренного тепла для своих членов. *Чем еще беременеет оно?* Итак, не ясно ли, что «сойти в землю, из которой взято» — есть все, что еще ожидается от него Предвечным Источником, который его вызвал тысячелетия назад к жизни. Оно уже и сходит, уже ступает ногами в могилу, еще не чувствуя этого, обманчиво думая, что куда-то идет, к чему-то «далекому» стремится.

XIII

К. Н. Леонтьев следит за различными изворотливыми течениями своего времени, которые скрыто от человечества ведут его к этому концу. Внешние политические события, войны и договоры и еще более внутренние реформы, столь обильные в нашем веке, — все имеют этот один уклон: разрушение внутренней ткани, которая до сих пор проникала организм Европы, и возвращение его к первобытной аморфной массе как продукту всякого разложения. В прекрасной брошюре «Национальная политика как орудие всемирной революции» (Москва, 1889 г.) он впервые вскрывает истинный смысл национальных объединений XIX века, в которых участвовали столь великие умы и характеры, все равно слепые к тому, что они делали. Поочередно проводит он перед глазами читателя прежнюю Италию, прежнюю Германию и показывает, чем стали они после того, как осуществили заветную и, по-видимому, благороднейшую мечту свою: обезличение, утрата особенностей в быте, в характерах, в поэзии и умственных созерцаниях — одинаково стали уделом обеих великих наций. Германия, победительница Франции, приблизилась к ее типу, ее духовному и политическому сложению после победы: индустрия, пролетариат, социализм, освобождение от своих *особенных* понятий, идей, вкусов — все, к удивлению общему, внедрилось в эту страну — разлилось, переступив за Рейн, по старой Германии, как перед тем войска ее разлились по ветхой, утра-

тившей уж силы Франции. Две воевавшие нации, доведя до высшего напряжения свой антагонизм, в то же время во всем уподобились; но чувство ненависти — мы уже заметили — есть общее для всей новой Европы: оно единит ее внутренне, как конституция, как рельсы, как международные союзы единят ее по внешности. Италия, некогда столь оригинальная, столь привлекательная для поэтов и художников, которые стремились в нее из душной Европы, как в чудный заросший сад, стала после Кавура и Виктора Эммануила, как все другие *, как плоский бескров-

---

* Замечательно, что это *предвидел* Герцен: «Что ждет Италию впереди, какую будущность имеет она обновленная, объединенная, независимая? Вопрос этот отбрасывает нас разом в страшную даль, во все тяжкие — *самых скорбных и самых спорных предметов*... Идеал итальянского освобождения беден, в нем опущен существенный, животворящий элемент. Итальянская революция была до сих пор только боем за независимость... Весь этот военный и статский remue-ménage [29], и слава, и позор, и падшие границы, и возникающие камеры — все это отразится в ее жизни: она из клерикально-деспотической сделается буржуазно-парламентской, из дешевой — дорогой, из неудобной — удобной. Но этого мало и с этим далеко еще не уйдешь... Я спрашиваю себя: *будет ли что* Италии сказать и сделать на другой день после занятия Рима? И иной раз, не приискав ответа, я начинаю желать, чтобы Рим остался еще надолго оживляющим desiderat'ом. До Рима все пойдет недурно, хватит и энергии, и силы, лишь бы хватило денег... До Рима Италия многое вынесет — и налоги, и пьемонтское местничество, и грабящую администрацию, и сварливую и докучную бюрократию; в ожидании Рима (тогда еще не присоединенного к Италии) все кажется неважным; для того чтобы иметь его — можно стесниться, надобно стоять дружно, Рим — черта границы, знамя, он перед глазами, он мешает спать, мешает торговать, он поддеживает лихорадку. В Риме — все переменится, все оборвется...

Народы, искупающие свою независимость, никогда не знают — и это превосходно, — что независимость сама по себе ничего не дает, кроме прав совершеннолетия, кроме места между пэрами, кроме признания гражданской способности *совершать акты* — и только. Какой же *акт* возвестится нам с высоты Капитолия и Квиринала, что провозгласится миру на Римском Форуме или на том балконе, с которого папа века благословлял "вселенную и город"?». И далее, описав последний случай в итальянском парламенте, продолжает: «Если Италия вживется в этот порядок, сложится в нем, она его не вынесет безнаказанно. *Такого призрачного мира лжи и пустых фраз, фраз без содержания* — трудно переработать народу менее бывалому, чем французы. У Франции *все не в самом деле,* но все есть, хоть для вида и показа; она, как старики, впавшие в детство, увлекается игрушками; подчас и догадывается, что ее лошади деревянные, но хочет обманываться. Италия не совладает с этими тенями китай-

ный Берлин, как Франция Второй империи и Третьей республики. Ее чудные предания, ее восторженная вера, ее понимание своих великих художников — все это забыто и осмеяно, все это даже без сопротивления исчезло, чтобы уступить место школьному учителю, лавке ситцевых изделий, гудящему станку фабрики. И кто знает, как недалеко время, когда прекрасная Венеция, Неаполитанский залив, кружевные беломраморные соборы затянутся каменноугольным дымом, а ленивых, но наконец грамотных lazzaroni [30] сгонят на работу их «просветившиеся», намозоленные, давно завистливые к их праздности, соседние народы. К. Н. Леонтьев в одном месте сам останавливается в недоумении над этим общим результатом всех объединительных движений нашего времени: что, будучи столь национальны по цели, они являются столь антинациональными по последствиям. Но что же в них есть, как не отрицание старой государственной идеи, которая единила и оформливала людей, стоя выше их индивидуальных инстинктов, их племенных, зоологических отличий? И соединение *в одно племя* что заключает в себе особенного, чего нет уже в неисторических народных массах, населяющих центральную Африку и прежде населявших Европу? Распадение по расам, расчленение по «языкам и родам» — это так естественно для того, что возвращается к стихийной простоте сложения, что, высвобождаясь из-под истории, становится незаметно вне ее. Вот почему этому громадному и новому распадению европейского человечества всюду, обнаруживая его тайный смысл, сопутствует высвобождение народов от своих культурных особенностей, которые ведь все растут именно из прошлого, связывают и организуют народ, выражают его «лик» в истории, который и стирается по мере того, как он из нее уходит. Как определенность выражения на лице умирающего, так определенность выражаемой души у объединяющихся наций пропадает в этот великий

ского фарфора, с лунной независимостью, освещаемой в три четверти тюльерийским солнцем, с церковью, презираемой и ненавидимой, за которой ухаживают, как за безумной бабушкой в ожидании ее скорой смерти. Картофельное тесто парламентаризма и риторика камер (палат депутатов) не даст итальянцу здоровья. Его забьет, сведет с ума эта мнимая пища и не в самом деле борьба. А другого ничего не готовится. Что же делать, где выход? Не знаю, разве в том, что, провозгласивши в Риме единство Италии, вслед за тем провозгласить ее распадение на самобытные, самозаконные части, едва связанные между собой. В десяти живых узлах, может, больше выработается, если есть чему выработаться». См. «Былое и думы» в «Полярной звезде» за 1868 г., книжка восьмая, с. 57 и 59 [31].

миг, когда, после тысячелетий труда и жертв во имя разных идей, они опять становятся *прежде всего* расой, т. е. только скопищем людей, населяющих известную территорию и говорящих на языке, непонятном для других народов.

Гораздо важнее и поистине поразительно, что все политические движения в XIX веке, исходившие из иных, *не* уравнительных и *не* высвобождающих идей, не имели никакого успеха: Австрия, еще монархическая, еще религиозная и охранительная, разбивается Пруссией и, чувствуя слабость прежних основ жизни, принимает новые, сближающие ее с типом государственного сложения, столь прежде ненавистным. Россия, начав при императоре Николае восточную войну из-за прав покровительства своей церкви — столь ветхих прав, — впервые на протяжении двухвековой истории испытывает неудачу и, растерянная, открывает у себя уравнительный и освобождающий процесс, который с конца прошлого века охватил Европу. И, напротив, начав ту же войну, но уже под знаменем новых идей — племенного освобождения и объединения, — она достигает полного успеха. Одновременно с тем, как она делает это усилие извне, внутри ее самой шире и пламеннее разливается лихорадочное возбуждениие, закончившееся, впервые на протяжении тысячелетней истории, убийством монарха. Южные народы, только что освобожденные, немедленно вступают на путь обезличивающего прогресса, обдирая с ненавистью на себе все бытовое, культурно-особенное, что сберегло у них под турецким игом, что они любили ранее в страдании и унижении. И, наконец, сама Турция вступает на этот же путь, преобразует армию, финансы, администрацию под руководством западных «инструкторов» или обучившихся на Западе своих пашей. И она, замешавшись механически в европейскую жизнь, воспринимает в свое особенное, столь непохожее на другие тело, этот же один процесс, который проникает жизнь Европы. Наконец, в силу подобных же войн, он заносится и на далекий Восток: Китай размыкается из своей замкнутости, Япония поспешно, забыв даже о смешном, преобразуется, выучивается, переодевается и обстраивается по-европейски. Все столь далекие народы выходят на один путь, когда... в среде одного из них, по неисповедимым судьбам истории — нашего, является впервые сознание о том, куда ведет он.

Таким образом, *механизм разлагающего процесса,* который совершается в Европе, ясен: он состоит в том, что все, сохраняющее следы прежней оформленности, ослабевает в способности к сопротивлению; напротив, что становится бесформенным, получает силу преодоления. Именно эта особенность, отмечаемая во

всем умирающем, неудержимо разливает всюду уравнивающий и высвобождающий процесс, роняя сословия, подкашивая церковь, снимая с народов исторически выработавшиеся формы государственности, — всюду прорывая ткани тысячелетие слагавшегося организма и открывая простор для движений исторического атома, *человека*, ни с чем более не связанного, ни к чему не прикрепленного, ни для кого не нужного и всему чужого.

Насколько в течение века народы становились безрелигиозными, насколько они ненавидели своих властителей, насколько проникались внутреннею завистью — сословия к сословию, бедности к богатству, в конце простой неспособности к духовно богатому, — настолько, возбужденные этими новыми и страстными ощущениями, они делались физически более сильными. Эта сила всех обманула, закрыла глаза на истину, увлекла всех на один путь. Человек, так долго живший своими особенными идеалами, стал увлекаться идеалом простого преобладания, победы в борьбе, какой желает для себя всякое животное. Эту силу, эту способность поглотить другого он принял за синоним лучшего. «Побеждает лишь совершеннейшее», — заключил он для зоологии и тотчас подумал о себе. С необозримыми движениями истории согласуется тихая мысль ученого, все являясь во время, когда нужно, чтобы произвести, что нужно. Высокие идеи, сложные понятия, выработанные долгой историей чувства — все отстраняется грубой действительностью на новом праве, все уступает место простым идеям и несложным чувствам.

XIV

И в самом деле — мы остановимся на этом с минуту, — как, в сущности, просты, *нетрудны* все преобладающие идеи нашего времени, религиозные, нравственные, художественные, политические. Что может быть проще этого взгляда на природу, по которому она есть только механизм, ничего не заключающий в себе, кроме движений и столкновений атомов, как эта игра упругих шаров, на которую я смотрю и ничему в ней не удивляюсь. Какое отсутствие любознательности нужно было, чтобы, коечто заметив в природе, что происходит, как игра этих шаров, заключить в уме своем, что, без сомнения, и остальное происходит так же, но мы этого не разобрали пока и пусть разберут наши потомки. Или, в другой сфере, как легко предписать и выполнить, чтобы в художественном произведении имелась в виду лишь полезная сторона его, им производимое впечатление

и мера его выгодности для людей. Что может быть яснее арифметического взгляда на общество и государство, по которому воля большинства есть закон для всех; и что для определения этой воли выборные от всех должны собраться и, довольно послушав друг друга, подать только мнения, которые, без сомнения, будут истинны. Насколько все эти идеи (и подобные) просты, как мало они требуют умственного напряжения для понимания, это можно видеть из легкости, с которою они усваиваются среди народов самых первобытных и даже совсем диких. Разве Южная Америка не полна республик? Разве негры, освободясь от рабства, не сложились тотчас же в республики? Без *особенностей* в сложении своем, без некоторого мистического завитка в учреждениях, столь странных, столь непонятных потом для историков, — без этих патрициев и плебеев, без консулов, без царей-товарищей, ареопага и эфоров [32] — республика как пустая форма есть естественный для натурального человечества строй. До нее не нужно довоспитываться, доразвиваться, — как развивались французы до верности Людовикам, англичане — до любви к своей «королеве Бетси» или русские — до преданности Иоаннам и Петру. Заставить другого пожертвовать себе, даже погибнуть для себя — это легко, так понятно и естественно; но самому погибнуть ради другого, отдать жизнь за что-то, что останется и должно остаться, — это так трудно, так глубоко, так неизмеримо отошло от «натурального» состояния людей. То же мы должны сказать обо всех идеях религиозных и нравственных: в них содержится так много трепета за свою бессмертную душу, такое преклонение перед темным и скрытым средоточием Вселенной, так много любви, сомнений, тревог и ожиданий, — что думать, будто *испытать* это всякий может, было бы глубочайшим заблуждением. Оригинально возникли эти чувства у людей, которых было слишком немного в истории, имена которых с невыразимою благодарностью повторялись в ней бесчисленными поколениями; но уже высоки, уже богаты духом были и те, которые только повторяли эти имена, имели силу разделить эти чувства.

Здесь и открывается наиболее опасная сторона текущей действительности, скрытый центр, от которого текут ее бесчисленные явления: жизнь упрощается, потому что упрощается самый дух человеческий; история, вся культура становится элементарна, потому что к элементарности возвращается ее вечный двигатель. Все слишком глубокое, слишком сложное, слишком нежное и деликатное в идеях, в желаниях, в ощущениях непонятно и трудно стало для человека; и от этого с такими усилиями выработанное из истории неудержимо опадает с него. «Нагим вы-

шел из чрева матери моей и нагим возвращусь в землю» [33], — говорит о себе всякий человек, и то же должно будет сказать человечество. Прекрасный, пышный, разнообразный убор, в какой одела его история, развертывается год за годом, и каким вышел он из лона природы тысячелетия назад, таким готовится сойти опять в это лоно.

XV

Не менее ясно, чем механизм разложения, г. К. Леонтьев понимает и его *орудие*, тот таран, которым преемственно разбиваются понятия, верования, учреждения исторической Европы. Это — идея счастья как идея верховного начала человеческой жизни. Проходя через ее абстракцию, все, что живо было в человеке, что было для него абсолютно, становится относительным, условно-ценным и увядает, не возбуждая в нем прежних желаний. Он утратил непосредственное отношение к жизни; гораздо ранее, чем отверг прежние убеждения, навыки, чувства, весь окружающий склад действительности, — он отвлекся от него, уединился в себе и в этой заботе о своем счастье. Все отстало от него, отделилось; и тотчас он получил возможность смотреть на все со стороны, как на объект своих ощущений и мыслей, к которому относится через абстракцию этой идеи. Кровная связь его с исторически возникшею действительностью была утрачена; из нее лишь к кое-чему протягивал человек руку, чтобы удержать его на время, чтобы временно насладиться им, как художник наслаждается видом, на который он никогда, однако, не захочет вечно смотреть.

К. Н. Леонтьев не анализирует идею счастья как в ее логическом составе, так и в процессе ее исторического возникновения и усиления. Не будем и мы останавливаться здесь на этом анализе — он требует особенного труда, который не может быть побочным. Ограничимся только утверждением, что он прав в своем заключении о роли идеи счастья; которое разделят с ним как все противники этой идеи, так и, особенно, ее защитники. Никто не старается скрыть от себя и от других, что она является как бы религией жизни в новой истории, что ею все оценивается и на ней все утверждается. По-видимому, при помощи этого отнесения всего к идее счастья как к основанию реально испытываемое человечеством счастье должно было бы возрасти; в надежде этого возрастания, без сомнения, и дано ей это положение относительно нравственности, права, политики, искусства — что

все она проверяет собою. Но тайна идеи этой состоит в ее внутренней преломляемости, в силу которой она чем правильнее и полнее осуществляется, тем большее вызывает страдание, — в личности ли, в обществе, в целом ли цикле истории.

От этого мы видим, что почти в меру той полноты, с какою человек отдает все силы своего ума, изобретательности, настойчивости устроению своего счастья здесь, на земле, — «царствия Божия» долу и вне себя, — и внутри, и даже извне он видит себя все более несчастным, оставленным, до такой степени лишенным какого-либо утешения, что и на деле, и особенно в мыслях, чаще и чаще останавливается на желании совершенного истребления себя. Жизнь, которая всегда была «даром» для человека, в одном XIX столетии стала бременем; она не благословляется более, но проклинается — явление чудовищное, извращение природы неслыханное! В какие времена, среди каких гонений, в какой низкой доле человек не отшатнулся бы с ужасом от мыслей, которые высказываются теперь среди избытка, видимого покоя и довольства. Если бы лицом к лицу свести поколения, давно сошедшие в землю, с теми, которые ее обитают теперь, если бы они увидели друг друга, высказались, — о, какими несчастными представились бы мы умершим людям, какими унылыми, жалкими, растерянными. Мы показывали бы им свои пищащие фонографы, пуки телеграфной проволоки, желатиновые пластинки, горы рельсов и говорили бы: «Вот наше счастье», а они, ничего этого не видя и только смотря в наше лицо, сказали бы: «Что вы над собой сделали, что сделали»...

Таким образом, не говоря о логическом содержании идеи счастья, человек ошибся в самом избрании ее как верховного руководящего начала для своей жизни, в этом печальном предположении, что она сколько-нибудь осуществима. Он понял страдание как что-то случайное в своей жизни, как какой-то побочный придаток к своему существованию, который можно отделить и отбросить. В этом убедила его устранимость каждого отдельного страдания, и, видя устраняемыми их все, он подумал, что можно вовсе освободиться от всякого страдания. Он не заметил *соотносительности* между видами страдания, в силу которой всякое ослабление страдания в одном направлении вызывает его усиление в других; так что в минуту, когда он, по-видимому, уже достигает целей своих, когда думает, что все предусмотрено и введено в свои границы, — он именно ощущает себя нестерпимо несчастным, видит себя подавленным, хотя не понимает, откуда и каким путем. Таким образом, в общем складе физического и духовного существования человека страдание занимает

определенное положение и нельзя удалить его из жизни, не пошатнув всей жизни.

Между бесчисленными нитями, которыми скреплено страдание со всеми изгибами человеческого существования, отметим только две: это — увеличение внутреннего страдания по мере ослабления внешнего и зависимость от последнего всякого нравственного улучшения. Во все времена и у всех развитых народов наблюдалось, как по мере успехов внешней культуры, т. е. с ослаблением всяких для человека тягостей, опасностей, физических бедствий, — под тою или иною формою пробуждалось неутолимое страдание внутреннее. Как будто через физическое бедствие, в гораздо более легкой форме, выходило из природы человеческой какое-то неуничтожимое зло, которое при отсутствии этих бедствий оставалось всецело в ней и в такой мере отравляло ум и сердце людей, что жизнь становилась невыносимой все более и более среди полного внешнего довольства. Учение, характеры и судьбы стоиков в древнем мире могут служить для этого ярким пояснением. При таких высоких мыслях, при всеобщем внешнем уважении, среди избытка материального — как были они угрюмы, как очевидно тяготились своим существованием, как слабосильны были во всякой внешней борьбе, очевидно затратив уже весь запас сил на какую-то скрытую, внутреннюю борьбу. Кажется, тогда только и развеселялись они, когда открывали себе жилы в теплой ванне. Думать, что источником их печали служило созерцание окружающего нравственного падения, было бы глубоко ошибочно: не так относились к подобному падению Марий, Демосфен, оба Гракха [34] и все люди, которые терпели, усиливались и не достигали, падали и наконец гибли — с лицом радостным, будто выполнив что-то необходимое для всякого человека на земле.

Другое и не менее замечательное явление состоит в том, что всякий раз, когда люди бывают долго избавлены от всякого внешнего страдания, они становятся сухи сердцем, безжалостны друг к другу и порою даже жадны к чужому страданию; и, наоборот, всякий раз, когда их посетит бедствие, в них пробуждаются лучшие чувства, глубокая человечность, взаимная заботливость и сострадание. Даже разум, по-видимому, так мало соотносящийся с началами страдания и счастья, становится под влиянием первого гораздо глубже, возвышеннее, серьезнее; и, напротив, среди довольства ум становится поверхностен и мелочен. На этом основано одно любопытное наблюдение, уже давно сделанное людьми, изучавшими образование человеческих характеров: при лучших условиях воспитания, самого изощренного, предупрежда-

ющего всякое дурное влияние, редко выходило из воспитывающихся что-нибудь выдающееся в умственном или в нравственном отношении и очень часто, напротив, выходило очень дурное; наоборот — из детей, без призора росших иногда в самых бедственных условиях, в унижении, в страдании, вырабатывались нередко замечательные характеры и не менее замечательные умы. Так что если бы можно было людей, в чем-либо оказавших услугу историческому развитию человечества, разместить по роду их жизни в детстве и в отрочестве, — то нельзя сомневаться, что ни к чему не готовившиеся из них, ни для чего преднамеренно не воспитывавшиеся превзошли бы числом и достоинством тех, которым уже с ранних лет давалось все, что делает наилучшим человека в умственном и нравственном отношении. От первых ничей предусмотрительный глаз не удалял лишение, горе, унижение; вторые же, окруженные всякими воспитательными началами, были лишены этого именно, самого могущественного из всех.

Таким образом, страдание неразрывно сплетено с возрастанием в человеке достоинства, и в меру того как мы стремимся стать лучше, мы не должны во что бы то ни стало стремиться быть довольными счастливцами. Воля, неизмеримо мудрейшая, нежели наше предвидение, положила, и навсегда, предел для достижения такого довольства. Но мы пренебрегли этою Волею и, не замечая невидимой сети законов, связывающих нашу природу и жизнь, слепо порываемся к счастью, от которого всякий раз, однако, неодолимо отталкиваемся. Поколение за поколением новое человечество усиливается достигнуть «этой простой и ясной цели», не будучи в состоянии освободиться от представления своей природы, как главным образом восприемника светлых или горестных впечатлений. Ему непонятно, почему оно не может избежать вторых и наполниться только первыми; для него весь труд истории сводится к искусству — завязать мешок своего бытия со стороны печалей и открыть его широко с другой стороны, откуда приходит все радостное. Тогда-то наступило бы это счастье, безначальное, нескончаемое, для всех достаточное. Погрузясь в предвкушение его, человек работает над своим прогрессом, высчитывая со всяким усилием, сколько привходит ему счастья, и страшась одного только, как бы с этим счастьем не привзошло какого-нибудь горя. Но, странное дело, горя всякий раз привходит больше, чем счастья, и чем более подвигается история, тем более грозит человеку судьба безумца, который умирает от голода, высчитывая какие-то неполученные богатства.

XVI

Когда затемнение спутавшегося ума становится так сильно, можно думать, что близок исход из него. Подобно тому как на рубеже средней и новой истории человек, дойдя до крайней искусственности и бесплодности в силлогизации, вдруг и ясно вышел на путь опыта, о котором целое тысячелетие как будто забыл совершенно, — так точно и XIX век, столь подробно попытавшийся осуществить человеческое счастье на земле, несомненно стоит накануне исхода к совершенно противоположному течению идей и чувств.

«Провидению не угодно, чтобы предвидения одинокого мыслителя своим преждевременным влиянием на многие умы расстраивали ход событий» *; но также несомненно, что самое появление этих предвидений не совершается вне воли Провидения и вне высших его планов. Мы можем в них видеть симптом, и не было бы силы на стороне их истины, всей красоты непонятности в свое время, если бы грядущее будущее не клонилось на их сторону. Все — и дары наши, и слабость нашего духа — появляется вовремя и где нужно, бросается на извилистые пути истории не без цели направить ее согласно этому же Провидению.

Вот почему прекрасные, грустные и гордые слова, которые, как надмогильную вырезку, произнес о себе г. К. Леонтьев, теперь уже покойный **, внушают нам не одну скорбь, но и некоторое утешение. Не может быть, невероятно, чтобы и он, и вся группа своеобразных мыслителей, которых ряд он так прекрасно завершил собою, была выкинута на арену истории без всякого смысла; чтобы не было смысла в их горячих и убежденных словах, в неугасимой вере в свою правоту, в их одиноком и бла-

---

* См. «Национальная политика как орудие всемирной революции». К. Леонтьев. М., 1889. С. 6. Брошюра эта состоит из нескольких писем, обращенных к г. о. И. Фуделю. Преодолевая нежелание свое писать, г. К. Леонтьев и высказал в предисловии эти прекрасные слова, которые мы приведем здесь вполне: «Теперь я разучился воображать себя очень нужным и полезным; я имею достаточно оснований, чтобы считать свою литературную деятельность если не совсем уж бесплодной, то, во всяком случае, *преждевременной* и потому не могущею влиять непосредственно на течение дел... Провидению не угодно, чтобы предвидения одинокого мыслителя своим преждевременным влиянием на многие умы расстраивали ход истории».

** Он скончался 12 ноября 1891 года в Троице-Сергиевской лавре, куда незадолго до смерти он переселился из Оптиной Пустыни.

городном положении среди общества, столь тусклого, столь зыбкого, среди которого они одни стояли, замкнувшись неподвижно в свои идеи. Не случайны их появление, их дар и судьба; но если так — близкое будущее заключает в себе среди сумрака смерти и радость новой жизни.

Здесь от анализа истории, от критики двухтысячелетней культуры европейского человечества мы должны бы перейти к синтезу будущего. Но эти синтетические построения редко бывают удачны, и обыкновенно будущее вовсе не оправдывает наших скудных гаданий о нем. Заметим только, что у К. Н. Леонтьева, как у человека глубоко религиозного, и притом в строгой форме установившейся догматики православия, надежды на будущее связывались с мыслью о перемещении центра нашей исторической жизни на юго-восток, вдаль от разлагающегося западного мира, в сторону еще немногих свежих народов Азии, которые, войдя в нашу плоть и кровь, обогатят и дух наш новыми началами, вовсе не похожими на европейские изжитые идеи, — наконец, в сторону древней Византии, которая была, как он доказывает, общею колыбелью (до VIII века) всей западной культуры и определительницею культурных особенностей нашего народа. Возрождение духа древней Византии, обновленного и усложненного элементами других цивилизаций и свежих народов, — вот более или менее конкретное представление, которое носилось перед его духовными глазами с давних пор и до смерти.

Но его аналитический, строго научный ум и этим гаданиям давал почву в наблюдениях — или истории, или действительности. Он замечает, что между всемирно-историческими народами или культурами у России только во второй раз наблюдается наклонность переменять центры жизни: еще подобную же переменчивость мы наблюдаем только в мусульманском мире, где Дамаск, Багдад и Стамбул преемственно являлись столицами халифата и с тем вместе центрами силы и влияния политического, религиозного и вообще культурного. Все остальные народы древнего и нового мира, раз они были сколько-нибудь значащи во всемирной цивилизации, неразделимо сливались с жизнью и судьбою какого-нибудь одного города; таков был Рим в древности и Париж в новой истории или Иерусалим в еще более отдаленную эпоху. Не только не было никогда перемещения центра национальной жизни из этих городов в другие; но — мы это живо чувствуем — подобное перемещение и как-то невозможно, почти немыслимо: Франция без Парижа и еще более Италия без Рима являлись бы в истории каким-то тусклым пятном, ничего не говорящим и не выражающим; евреи во всемирном рассея-

нии своем, даже не имея сколько-нибудь вероятной надежды на возвращение себе Иерусалима, именно с этим возвращением соединяют все свои ожидания, надежду на возвращение своей исторической миссии: они не хотят и даже не могут творить иначе, как в стенах своего древнего Сиона. Как будто в великих городах этих из их особенной почвы растет какая-то живительная сила истории, которая единит народы, раскрывает их уста, окружает главу их сиянием, которое меркнет, и самые народы гибнут, как только теряют связь с этими источниками своей силы.

Но в халифате с перемещением его центра — замечает К. Н. Леонтьев — *не изменялось содержание истории:* этим содержанием всюду оставался Коран, его заветы и дух, примыкающая к нему культура, и *переменялась* только оболочка этого содержания — *племя,* ему наиболее верное, Таким образом, в судьбах мусульманского мира мы наблюдаем историю преемственных носителей одной и той же идеи, которая остается неподвижной. Напротив, в перемещении центров нашей исторической жизни мы наблюдаем *изменение* именно *носимой идеи при сохранении одной и той же народности и того же политического организма;* здесь, таким образом, является намек как бы на вечное развитие содержания в жизни одного развивающегося. И в самом деле, в Киеве, в Москве, на берегах Невы Россия являлась отрицающею себя самое, и притом окончательно и во всех подробностях прошлого бытия своего. Это была не перемена только центра влияния и силы, но переход руководителей этой жизни на новое место с целью, с жаждою и потребностью начать жить совсем иначе, нежели как уже было прожито несколько веков. Андрей Боголюбский, с образом Богоматери бегущий вопреки воле отца на север и закладывающий там новый город [35], — вот лучший символ нашей истории, выражение коренной черты нашего характера и всемирно-исторической судьбы. Подобным же образом, но уже с рубанком и пушками, бежал Петр еще далее к северу, за самую грань своего царства, на только что отнятый у соседа клок земли. В страстях, в характере, в привязанностях и ненависти этих двух государей совершались два сгиба нашей духовной истории, после которых все становилось в ней иначе, для других целей и по новым основаниям. Было бы напрасно в их *деятельности* видеть их главное значение; не как законодатели, политики, воины велики они — они велики как творцы нового исторического настроения. Их войны, предприятия, неудачи или успехи, даже в результатах своих, прошли уже скоро после их смерти, — но не прошло в течение веков их особое *отношение* ко всякому делу, тот способ думать, желать, оцени-

вать, какой они внесли с собою и распространили, передав их порождениям своим и целому народу. Угрюмый Андрей явился живым и личным отрицанием всего киевского цикла нашей истории, светлого среди всех печалей, не озабоченного никакими помыслами, отдававшего каждому дню столько сил, сколько их оставалось от прошлого. Ни Мономахом, ни мудрым Ярославом, ни самим Владимиром, никем из светлого среди них гнезда Рюриковичей, о котором сказывает «Слово о полку Игореве», не мог и не хотел стать Боголюбский, отшельник, готовый сжечь все это гнездо, из которого, однако, сам вышел, но не любил и не уважал его. Уединясь в церковь, в долгие часы ночного бдения, он молился неизвестно о чем, как молились государи наши и весь народ впредь до шумного карнавала при молодом царе новой эпохи. И так молившийся князь, строитель церквей и городов, «опал в лице» при одной вести, что там, на юге, его повелению осмелились насмеяться какие-то его родственники-князья. В этом гордом властительстве, в этом уединении в себя, но без какого-либо просветления и углубления душевного, в этой медлительности движений и недостатке слов сказалась уже вся Москва с ее великой миссией, с ее исторической озабоченностью, с ее дальнозоркими святителями и монашествующими, угрюмыми царями. На пять веков замолкла в нашей земле поэзия, принизилась мысль, все сжалось и вытянулось по одному направлению — государственного строительства, В фактах, и лишь по неречистости не в книгах, в эти пять веков было создано все, чем, в сущности, и до сих пор бессознательно живем мы в сфере политической мудрости, успевая лишь настолько, насколько верны традициям этого цикла, бессильные что-либо придумать здесь новое и оригинальное. Идеи царя и подданного, служения и прав, на нем основанных, сознание общих нужд, за которыми не видны личные интересы, — наконец, связь быта, церкви и всего царства между собою до неразъединимости и бесчисленные другие понятия — все это создано было в то время, и от всего этого мы едва ли уже когда-нибудь высвободимся. Ни бурное в беззаветности своей XVIII столетие, ни наш мелкоученый век ни в чем не имели силы расстроить эти понятия, лишь порой обессмысливая их в приложении или переделках.

В цветущем отроке тихого и богобоязненного царя, на свободе и без призора выросшего, Россия сбросила прежнее свое одеяние, слишком монотонное, хотя и важное, чтобы расцветиться всею яркостью самых разнообразных и светлых красок. В свободе движения этого, в его прихотливости и непреднамеренности и вместе в глубокой естественности и простоте и сказался пере-

лом нашей истории — гораздо более, чем в Великой Северной войне, чем в воинских и морских артикулах, в законе о майорате и табели о рангах. И в самом деле, можно представить себе, что при Алексее Михайловиче русские победили бы шведов, как они побеждали поляков, что его намерения исполнились и мы имели флот, что Немецкая слобода разрослась и русские научились наконец сами стрелять из пушек, — совершился ли бы от этого тот перелом в нашей истории, который мы все живо чувствуем, так неясно понимаем и не умеем сколько-нибудь определить? Ясно, что все текло бы тогда дальше, чем при Алексее Михайловиче, — как при нем текло уже дальше, нежели при Иоанне III, — но в том же направлении, так же тихо и не менее однообразно. Итак, если несомненно *не в успехах* Петра заключалась тайна его исторического значения, то в чем же она лежала?

В *способе,* каким совершились все эти дела, в той новой складке духа, откуда вырос каждый его нетерпеливый замысел, и в той несвязанности его мысли чем-либо, что прямо не относилось к делу, несвязанности, которую у него впервые мы наблюдаем в нашей истории и с тех пор сами стремимся всегда сохранять ее. И в самом деле, на протяжении пяти веков вся жизнь наша как будто носила какие-то внутренние путы, связывавшие каждый наш замысел, всякое действие, стеснявшие непреодолимой оградой всякий порыв мысли и личное чувство. Нельзя сказать, чтобы эта связанность вытекала из какого-нибудь внешнего требования; скорее она была следствием внутреннего расположения, уже сказавшегося впервые в Андрее Боголюбском и продолжавшегося у всех преемников его исторической миссии. Никогда и никакой утопленности мы не замечаем в них, и это вовсе не оттого, что никогда в ней не было потребности; но, пренебрегая всякой потребностью, русские люди в течение веков ни разу не ускорили своего шагу, который ранее и по малейшему требованию дела они ускоряли легко, свободно и даже капризно. Мы знаем, как религиозно было то время; но замечательно, что мы вовсе не знаем ни одного религиозного порыва из того времени, ни одной умиленной молитвы, ни одной пламенной проповеди. Святые в лесах дремучих так же молчаливо, без слов, молились, — как без слов, молчаливо, в стенах Московского Кремля цари вершили свою политику. Даже в страшные годы царенья Грозного мы больше видим крови, видим судороги жертв, как и судороги их мучителя; но очень мало слышим криков негодования, мольбы о помощи или требования пощады. Только Курбский, изменник царю, народу и вековым заветам жить и умирать, вместо того чтобы войти молчаливою полустрокой в

«Синодик», предпочел написать несколько длинных, без всякого основания, писем. И так же, как не знаем мы слез и отчаяния у людей этого времени, не знаем мы в них и радости и веселья; ни одного смеющегося лица не видим мы на протяжении пяти столетий, которое нарушало бы собою монотонную угрюмость всех и молчание. В совете царском, в молитве, перед людьми и даже Богом эти странные люди как будто боялись вечно за свое достоинство, за эту беспредметную серьезность, которую не хотели, не могли и, наконец, не умели они оставить. И если мы подумаем, что этот склад жизни установился у народа молодого, еще не испытавшего все богатства жизни, — мы поймем, как много во всем этом было искусственного, неестественного и ложного. Здесь была какая-то придуманная стыдливость, напрасный страх проявить свои силы, — и он выработал общие формы, под которые укрывалось все индивидуальное, все частное и особенное в человеке и в жизни. Ничего не выдавалось из-под этих общих форм, заботливо хранимых в войне и мире, в чистой семейной радости и среди государственных бедствий. Никакая поэзия, никакое проявление любознательности, ни даже простой успех во всяком живом деле не был возможен при этих общих формах, придавших печать преждевременной старости народу, у которого все еще было в будущем, ни один из даров духа не был обнаружен и проявлен.

Этот покров общих форм, скрывавших живую индивидуальность, эту искусственную условность жизни и разбил Петр силою своей богатой личности. Полный неиссякаемой энергии и жизни, против воли неудержимый во всех движениях, он одной натурою своей перервал и перепутал все установившиеся отношения, весь хитро сплетенный узор нашего старого быта, и сам вечно свободный, дал внутреннюю свободу и непринужденность и своему народу. В великом и незначительном, на полях битв и в веселых пиршествах он научил своих современников простому и естественному и этим открыл новую эру в нашей истории, сделав возможным в ней проявление всех даров духа, всяких способностей человека гениального, как и уродливого. С ним и после него впервые после векового молчания мы наконец слышим в нашей истории живые голоса, крики радости и гнева, гордости и унижения — звуки человеческой души, более всего прекрасные. Необузданность, борьба страстей, бесстыдство и героизм на плахе и в походах наполняют волнением нашу историю, дотоле столь тихую, и то, что более всего в ней поражает нас, — это именно богатство индивидуальности. С нею возможна стала поэзия, сперва дикая, как и весь хаос перемешавшейся жизни, но

потом отстоявшаяся и нашедшая звуки, столь чудные, чарующие не для одного нашего уха. С ней возможна стала любознательность, и бегство бедного мальчика с берегов Ледовитого моря в Москву, на берега Невы, к германским натуралистам уже не представляло чего-либо необыкновенного. Каждый и прежде всего хотел удовлетворить свою нагую человечность и лишь в применении к ней рассматривал церковь, государство, поэзию, университет, — или находя в них все, что ей было нужно, или, в противном случае, усиливаясь создать новое. И с тех пор и до нашего времени эта непокорная индивидуальность и приводит в отчаяние, и умиляет нас, то внушая за будущее самые страшные опасения, то наполняя сердце великими надеждами. Где еще конец этому своевольству творчества, этому отрицанию векового и священного, неудержимому порыву духа из всяких твердых форм?

XVII

Но вот это богатство творчества, видимо, иссякает и эта безбрежность ничем не ограниченной мысли наконец для всех становится утомительна. Это сказывается оскудением поэзии и художества, упадком воображения и чувства и, с другой стороны, — в хаосе, обезображении всей жизни личной, общественной, политической, которого мы все свидетели. Веселость и красота двухвекового карнавала прошла, а то, что остается от него, дымящиеся факелы и безобразно-уродливые маски, разбросанные там и здесь, не могут быть ни для кого привлекательны и дороги. В подобном положении, полном отвращения к только что совершившемуся, стоит наше общество теперь — очевидно, на рубеже двух циклов своей истории, из которых один уже заканчивается, а другой еще не наступил. Появление славянофилов, нам думается, есть именно симптом, глубоко выражающий это историческое положение. Но кто больше придал бы значения их чаяниям, нежели критике и отрицаниям, — мы думаем, глубоко бы ошибся.

Недостаточность, необоснованность в синтетическом построении будущего мы находим и у К. Н. Леонтьева. Он слишком много вносит в это будущее из второй фазы нашего исторического развития, почти думая, как и все славянофилы, что мы лишь воскресим ее снова, опять переживем, что было уже пережито. *Этого никогда не происходит в истории,* и в древе жизни человеческой что раз вскрылось и выразилось, никогда не выразится

снова, перейдя за черту бытия в иную сферу, которая лежит по ту сторону смерти.

Одно можно предугадать в этом будущем — второстепенное, незначащее; и предугадать, основываясь на том, что уже совершилось в нашей истории. И в самом деле, в трех уже пройденных фазах нашего развития было не одно отрицание, но и сохранение. Главное, что создавалось в каждой фазе, уносилось и в следующую; но оно становилось там несознаваемой опорой жизни, но не предметом желания, не целью достигаемой, не главным интересом забот и деятельности. В первый период нашей истории мы просветились христианством, и в этом заключался его смысл, вся значительность его, не умершая и не имеющая когда-либо умереть. Удивительно, как характер народности нашей за это время отвечал *уже ранее* принятия христианства той миссии, которая ему выпала в истории через это принятие: дух открытости, ясности и неозабоченность какими-нибудь особенными земными нуждами и интересами — все это делало вступление юного народа в лоно новой религии легким, безболезненным, исполненным радости. И как свободно и легко он ее принял в одной незаметной частице своей, так же легко и почти без принуждения передал и другим бесчисленным частям своим, и даже иноплеменным соседям. Странно: мы почти не знаем *как* и знаем лишь *насколько далеко* распространилось христианство в первые два-три века после просвещения им киевлян; без помощи сколько-нибудь организованной силы, без всяких средств умственного убеждения, одною силою своей простоты и чистосердечия монахи и священники того времени сделали гораздо более, чем сколько могло сделать при всей политической мощи Московское государство или при всех средствах науки новейшие миссионеры. Собственно, где остановилось тогда религиозное просвещение, оно остается и до сих пор, не будучи в силах преодолеть даже языческой косности многих финско-монгольских племен, живущих среди русского народа или бок о бок с ним, и тем менее преодолевая магометанский или еврейский фанатизм.

В богобоязненном, церковном втором периоде нашей истории это принятое ранее христианство вовсе не было главным, хотя и выставлялось таким. Оно было опорою деятельности, в своих целях не имевшей ничего общего с заветами Евангелия, торжественно и неподвижно лежавшего на аналоях, а не жившего в совести и сердцах людей. Целью, главною заботой в этом втором фазисе было объединение и высвобождение земли своей и потом ее сложение в могущественный и правильный организм. И здесь, по отношению к этой миссии, мы также наблюдаем предвари-

тельное установление психического строя, при котором она наилучше могла бы выполниться: эту способность к преемственному достиганию одной цели, глубокое сознание себя и всех участников своей деятельности лишь как части, которая должна покоряться целому, только как орудия идеальных требований и стремлений, которым суждено осуществиться в будущем, — что все и слило бесчисленное множество людей, от государя и до раба его, в одну компактную массу, где мы едва различаем образы, но видим могучие силы и совершение великих фактов.

Государственная организация, созданная в этом периоде, перенесена была и в следующий, и, по-видимому, ради укрепления этой организации совершился самый переход нашего исторического развития в новый фазис. Но это было лишь по-видимому; по отсутствию оригинального творчества в политической сфере мы живо угадываем ее второстепенное теперь значение, ее пособляющую, способствующую роль около чего-то другого, что и было в действительности главным. Как мы уже заметили, это главное состояло в раскрытии индивидуальных сил, вовсе не связанных непременно с государством и его нуждами, и еще менее — с религиею. Эти силы обратились к сферам творчества, которые никогда ранее не влекли к себе нашего народа и, однако, для души человеческой, для ее просветления и развития, необходимы более, чем что-либо другое. Поэзия, искусство и также наука и философия составили предмет забот, любви, влечения, около которых государство было только оберегателем и религия — лишь общим, очень далеким органом, который все же бросал свою тень на прихотливые создания фантазии. Всем известно, до какой степени наше общество чем далее, тем более удалялось, теряя связи, как от государства своего, так и от церкви *. И, будто бессознательно чувствуя свою лишь охраняющую миссию, и государство и церковь бережно щадили эту странную

* Это удаление до такой степени очевидно, что в монархической и православной России едва ли был даже один сколько-нибудь значительный писатель, поэт, худоожник или композитор и монархистом, и православным — без оговорок. И это до такой степени обычно, общество так уже привыкло к этому, что всякие слова в строго монархическом и православном духе, какому бы авторитету они ни принадлежали, встречались обществом читающим с несказанным изумлением, иногда принимались даже как признак помешательства. Ср. историю с «Избранными местами из переписки» Гоголя, также с некоторыми стихотворениями Пушкина. Можно ли представить себе подобное отношение к протестантизму в Германии или к католицизму — в романских странах!

свободу, столь несовместную по сущности с их принципами. Для будущего историка это отношение государства и церкви к независимо развивающемуся обществу представится как очень любопытное явление — и привлекательное. Мы, правда, вечно жаловались все-таки на недостаток свободы; но это было лишь по недоразумению, лишь следствием чрезмерной нашей жажды свободы, опасавшейся даже *возможного* стеснения. Мы указывали обыкновенно при этом на западные страны, но это указание было совершенно ошибочное: ни церковь, ни государство там уже не имеют такого живого значения, такой ничем не нарушенной веры в свою абсолютность, какая продолжала сохраняться и сохраняется у нас. Там стеснение было невозможно — за умиранием, за истощением сил в том, что хотели бы стеснить; у нас оно было бережно удалено — со стороны того, что было полно сил и могло бы и даже должно по своим принципам — стеснить, но этого не хотело.

Таким образом, христианство, политическая организация и индивидуальное творчество, являясь каждое главным в одном из трех периодов нашего исторического возрастания, в каждом последующем периоде являлись как вторичное, как его опора, но не цель. Что станет новою целью в четвертой фазе нашего развития, ее главной заботой и интересом — это было бы напрасно усиливаться отгадать. Как можно было среди битв с половцами и печенегами, веселых княжеских съездов и шумного веча — угадать характер Андрея Боголюбского, деяния Грозного, особый оттенок благочестия его больного сына и Алексея Михайловича? Разве в Печерских угодниках были те черты, которые мы находим в митрополитах Петре и Алексее, в Александре Невском, в св. Сергии или, наконец, в Василии Блаженном? Самый характер христианства как будто изменился в круто повернувшемся складе исторической жизни. И, с другой стороны, уже при Алексее Михайловиче, в его царской думе, в Морозове и Матвееве — как можно было отгадать всеоживляющий образ Петра, его Меншикова и Остермана, его баталии и похождения, его мощь, забавы, труды и смех, которые два века отдаются в наших ушах. И так же точно в кругу, в влечениях и в интересах нашей жизни... что можем мы угадать о будущем? Куда и что понесет с собою новый избранник нашей истории, ни на кого в ней не похожий, обремененный новою мыслью, все прошлое ее ненавидящий, бегущий в новые места, — как Боголюбский бежал из Киева, Петр — из Москвы, как, повторяя историю в лице своем, каждый из нас бежал от преданий своего детства и всякое поколение — от поколения предыдущего?..

Но одна черта в представлении К. Н. Леонтьева нам кажется вероятной: это — уклонение нашей истории к юго-востоку как естественное следствие ее отрицательного отношения к прошлому. Во всяком периоде нашей истории мы разрывали с предыдущим — и разрыв, который нам предстоит теперь, есть, без сомнения, разрыв с Западом. Сомнение в прочности и в абсолютном достоинстве европейской культуры, которое является теперь общераспространенным, послужит для нового поворота нашей истории и такой же исходной точкой, как вечные неудачи и поражения русских послужили два века тому назад исходной точкой идей и стремлений Петра. Исторический поворот, нам предстоящий, можно думать, будет еще более резок и глубок, нежели какой произошел в то время: там было только ощущение каких-то технических недостатков, подробностей; теперь является чувство *общей неудовлетворенности,* при полном довольстве подробностями, — живое сознание недостаточности целого.

Судя по этому сознанию, можно думать, что характер четвертой фазы нашего исторического развития будет именно *синтетический;* создание общей концепции жизни, какое-то цельное воззрение, из которого могли бы развиться бесчисленные ее подробности и частности — все по иному типу, нежели по какому развивались они в новой истории, — вот, думается, задача, которая предстоит нашему будущему. Не с рубанком и пушками и не с замыслом только государственной идеи, но с каким-то новым чувством, выросшим в глубинах совести, будущий вождь нашего народа, отряхнув прах прошлого со своих ног, поведет его к новой задаче исторического созидания.

К. Н. Леонтьев, по-видимому, думал, что этим воссоздаваемым будут византийские начала. Он вообще невысоко смотрит на творческие силы русского народа и с совершенным уже пренебрежением глядит на других славян, западных и южных, которые никогда и ничего, кроме подражательности, не обнаруживали в истории. Этих последних он считает совершенно пустыми от каких-либо мистических задатков, которым, сказать кстати, действительно принадлежит все истинно творческое, оригинальное в истории (в искусстве, в науке и философии, в государстве, не говоря уже о религии). На началах религиозных было многое разрушено в истории, и многое пытались создать на них, но ничего не было создано. В противоположность этим пустопорожним народностям, в русском народе он находит гораздо более глубины, более пламенное и нежное чувство, проявление склонностей и порывов,очень мало объяснимых рационально. Все го-

ворит в нем о племени неизмеримо более творческом и оригинальном — говорит в простом народе и в высших слоях, в древности, как и теперь. Мы позволим здесь привести одно его рассуждение, плод долгих, многолетних наблюдений его над Востоком.

«Если мы будем, — говорит он, — сравнивать европейских греков и таких же болгар с русскими, то первое наше впечатление будет — что вообще восточные христиане суше, холоднее нас в частной своей жизни; у них меньше идеализма сердечного, семейного, религиозного; все грубее, меньше тонкости, но зато больше здоровья, больше здравого смысла, трезвости, умеренности. Меньше рыцарских чувств, меньше сознательного добродушия, меньше щедрости; но больше выдержки, больше домашнего и внутреннего порядка, меньше развращенности, распущенности.

У них меньше, чем у нас, оригинальных характеров, редких типов; гораздо меньше поэзии; но зато у них и помину нет о девушках-нигилистках, — о сестрах, просящих братьев убить их, потому что им скучно, — о мужьях, вешающих молодых жен, потому что дела пошли худо, — о юношах, почти отроках, убивающих кучера, чтоб учиться революции, и т. д. Сами преступления у восточных христиан (у греков и славян без различия) носят какой-то более понятный, расчетливый характер; этих странных убийств от тоски, от разочарования, с досады просто или от геростратовского желания лично прославиться, *без цели и смысла,* — убийств, обнаруживающих *глубокую боль сердца в русском обществе и вместе с тем глубокую нравственную распущенность,* ничего подобного здесь не слышно ни у греков, ни у болгар, ни у сербов. Желание грабежа, ссора, месть, ревность — словом, более естественные, более, пожалуй, грубые, простые, но вообще более расчетливые и сухие, так сказать, побуждения бывают на Востоке причинами преступлений», и т. д. *

Но для глубокого и продолжительного исторического созидания, для выполнения великих и своеобразных задач культуры — и племя русское представляется г. К. Леонтьеву недостаточно творческим; или, точнее, творчество его кажется ему бесформенным, слишком неархитектурным. Много прекрасного, глубокого, даже оригинального, может быть им создано, — но этого все еще недостаточно, чтобы вылить жизнь историческую в твердые, законченные формы, сильные против разрушающего действия времени. А ввиду разложения западной культуры, ввиду

---

* «Восток, Россия и славянство». Т. I. С. 203. Статья «Руские греки и юго-славяне».

того что русский народ выступает уже последним в истории, — именно прочность созидания едва ли не важнее еще, нежели присутствие в нем каких-либо гениальных, но недолговечных проявлений.

Указание на черту эту, ее необходимость в будущем и ее недостаток у русских есть одно из важных указаний у К. Н. Леонтьева, вытекающее глубочайшим образом из всего его исторического созерцания: в этом указании есть некоторое самоотречение, есть национальное бесстрастие, какому мы не знаем примера. Но едва ли не ошибся он здесь: мы уже сказали, что последние два века главное в историческом нашем созидании носит *индивидуальный* характер; эту индивидуальность, порой гениальную и всегда непрочную, он принял, кажется, за постоянную черту нашей истории. Таким образом, то, что составляет особенность и задачу двухвекового развития, он обобщил на все времена и перенес на особенности духа своего народа. Между тем один взгляд на второй период нашей истории, на процесс государственного созидания мог бы убедить его в способности нашего национального характера к постоянству, упорству, выдержанности в творчестве. Есть, хоть разбросанные очень, черты эти и в новой нашей истории.

Итак, неправильно (нам думается) приняв наш характер как бесформенный, он полагал, что эта недостающая оформленность может быть придана нам византизмом. Он с удивительной чуткостью подмечает, что византийские начала залегли у нас и там, где мы их нисколько не подозреваем, — в поэзии, в семейном быте, не говоря уже о государственном и религиозном складе жизни. Его указания верны и многозначительны; но есть и односторонность в них, мимо которой нельзя пройти.

Когда, в какую эпоху мы более всего были проникнуты византийскими началами? Не все ли скажут, что в период государственного созидания Москвою? Но если так, почему не в пору своей детской восприимчивости, не при живой Византии и близости от нее мы проникались этими началами, но в пору недоверчивой замкнутости и уже павшей Византии, разделенные к тому же от нее громадными пространствами и враждебными племенами? Не есть ли византийское происхождение московского склада жизни явление гораздо более кажущееся, чем действительное?

Нам не кажется, чтобы Владимир Св<ятой> и его дети — Мстиславы Храбрый и Удалой, Роман и Даниил Галицкие, Олег «Гориславич» — носили особенно византийский облик. В эту пору горячей связи, только что восприняв христианство, впечатлительные до переимчивости многого у половцев, — мы сохрани-

ли, однако, общеславянские черты характера, доброго, уступчивого, несколько беспорядочного и слабого. И вот когда Византия из могущественной и привлекательной империи стала рабыней мусульманства, выпрашивавшей у нас денег, — при гордых Иоаннах, при Годунове, при первых царях из дома Романовых, мы хотим видеть Россию проникнутой византийскими началами. Не обман ли это, не приписываем ли мы черт глубоко оригинальных и самобытных — заимствованию. По крайней мере, даже теперь, после двухвекового постоянного и тесного общения с европейцами, облик европейский лежит на нас не так прочно — его легче отодрать, — нежели как лежал особенный, *будто бы византийский,* облик на людях Московского государства.

Утонченная и порочная Византия, мешавшая отвлеченные споры богословско-философского содержания с оргиями, шумом и развратом цирка, Византия, столь жестокая и лукавая, так надругавшаяся над многими своими императорами, едва ли серьезно может быть поставлена как оригинал и прототип Москвы — угрюмо-молчаливой, упорно-настойчивой, гораздо более насильственной, чем коварной, так во всем не утонченной по мысли, по вкусам, по сердечным влечениям и вместе так преданной крови своих царей, только в этом одном, кажется, нежной и утонченной.

По крайней мере, нам кажется, что все черты этого особенного типа возникли в нашем народе совершенно оригинально и самобытно, как предуготовительные для особой миссии государственного созидания, какую ему предстояло тогда выполнить. И, во всяком случае, раз несомненно, что в истории народ наш не является все с одним и тем же душевным и жизненным складом, — а этот склад не изменялся у Византии, — не может быть и речи о каком-либо его заимствовании. Мы уже высказывали ранее и снова настаиваем, что одна и та же основа, например одинаковая догматика и весь ритуал христианства, будучи переносимы в разные народности и в разные эпохи, — дают неодинаковую им окраску. Так, нельзя приписать и влиянию византийской церкви и государства весь склад нашего государства, быта, нравственных и других понятий. В некоторые эпохи здесь было сходство, но не было заимствования, подчинения, — или не было его в очень значительной степени.

И однако в объеме христианской догматики и всего церковного склада — без передачи более утонченных черт быта — Византия залегла в нашу историческую жизнь. Выработка догматики этой и всего церковного устройства составляет особенную, великую, всемирно-историческую миссию Византии. Мы никак не должны забывать, что именно Восточной империи принадлежит

этот труд, и на Западе он был только принят и усвоен*. Здесь еще раз сказалось вечное стремление исторических процессов к разнообразию, к расходованию задач своих, продуктов своего творчества. В особенном труде, который приняла на себя Византия и, выполнив который — она умерла, погибла, заключено столько же абсолютной красоты, но совершенно и неизъянимо оригинальной, сколько заключено ее в продуктах творчества других исторических народов: в искусстве и философии Древней Греции, в праве Рима и проч., и это с точки зрения общечеловеческой, вовсе не православной только. Оригинальная черта Византии состоит в том, что, взяв важнейшие моменты бытия человеческого — рождение, смерть, обращение души к Богу, — она окружила их такой высокой поэзией, возвела к такому великому смыслу, к какому они никогда дотоле не возводились в истории. Литургия Иоанна Златоуста или песнопения Иоанна Дамаскина — это в своем роде исторический Капитолий или Парфенон, это так же глубоко, прекрасно и правильно отвечает некоторому предмету своему, как только что названные памятники отвечают своему особому смыслу.

А если мы подумаем, что все-таки навсегда человек остается прежде всего человеком, что его отношение к Богу, судьба души его за гробом важнее для него всяких отношений государственных и правовых и пр., — то особый труд Византии представится даже для историка-язычника едва ли не важнейшим во всемирной деятельности народов. Такому историку предстоит обнять своим умом те неисчислимые миллионы человеческих сердец, которые все были согреты, вразумлены, наполнены этими песнопениями, этими общими молитвами «о страждущих, недугу-

---

* Вообще, нам думается, судьба Византии от Константина Великого, ее основателя, до падения ее в 1453 г. представляет интерес и значительность истории особого и совершенно оригинального культурно-исторического организма, и с нею ни в какое сравнение не может идти по значительности и интересу история собственно Итальянской империи, от Августа до Ромула Августула. Только нужно при этом помнить, что центр истории византийской лежит во Вселенских соборах, в деятельности отцов церкви и еретических волнениях, — наконец, в жизни и трудах отшельников-анахоретов, и гораздо менее — в императорском дворце или вообще в самом Константинополе. С этой точки зрения, т. е. не с отрицательной, а с положительной, которая выясняла бы исторический труд Византии, — история ее не написана; но для ума глубокого и свободного нет эпохи во всемирной истории, столь же мало исчерпанной и так интересной. Добавим, что разработать в подробностях и, наконец, воссоздать в целом эту историю составляет прямую образовательную задачу науки всеобщей истории у нас, в России.

ющих... о мире всего мира»... Повсюду, где светит солнце, где люди болеют и скорбят, — чтобы понять все современное ничтожество в сравнении с этим эпикурейского наслаждения искусством немногих избранных или кропотливых изысканий над римским правом толпы мумиеобразных юристов. Обычно принято считать Византию чем-то сухим, от юности старообразным; быть может, это и так. Но несомненно, что в старости своей, быть может глубже всех народов почувствовав близость к себе великого момента смерти, она высказала слова неизъяснимой глубины, создала вечно живой цвет, который вот уже тысячелетие наполняет историю своим благоуханием и дает народам силу к жизни, без которой они не могли бы, не захотели и не сумели иногда вынести тяжесть судьбы своей на земле.

К. Н. Леонтьев живо чувствовал эту красоту восточного христианства, во всей строгости его древней архитектоники. Он справедливо не доверял творческим силам своего времени, своего общества, — и вот откуда у него вытекло глубокое отвращение и негодование при виде попыток нового религиозного творчества, какие он видел поднимающимися вокруг себя, стоя почти на краю могилы. Уже гораздо ранее, думая о нашем простом народе, он отметил странную его склонность к этому творчеству, «к разным еретическим выдумкам», вовсе неизвестную на Востоке. Позднее ему пришлось наблюдать взрыв этой склонности и в высшем обществе. Мудро и осторожно он указал при этом на протестантизм, по-видимому столь высокий и прекрасный в первые свои минуты, так неизмеримо более привлекательный и жизненный, нежели ветхий католицизм. Но прошло полтора века и этот протестантизм выродился в казуистику гораздо более сухую, чем католическая, и в ряд бледных, ничтожных учреждений полуполицейского характера. Все сохнет в нем, все разлагается на наших глазах. И, думая об этом, он печально предостерегал и наше общество. Разрушать, отшатываться от тысячелетних созданий — легко в истории; но созидать в ней — это очень трудно. Только при начале своей исторической жизни народы обладают этой удивительной, необъятной силой созидания; не думая о красоте — они созидают так невыразимо прекрасное; не думая о прочности — созидают вековечное. Быть может, потому это, что они думают только об истине, о безусловной правде для сердца своего, для Бога. Можем ли мы также думать только об этой истине, об этой правде? И гораздо более полные всяческой ненавистью, нежели истинной любовью к чему-нибудь, — что можем мы создать, кроме уродливого и безобразного, если не для нас еще, то для детей уже наших?

Отсюда вытекла его строго охранительная деятельность; тут сказался его глубокий и осторожный ум, который жизнь будущую ценит гораздо более настоящей, охранение ее от болезней считает нравственным для себя долгом. У нас все немножко «пантеисты», все несколько «республиканцы» — и по воспитанию своему, и по какой-то русской действительно склонности к бесформенности. У нас не любят никаких форм, которые теснят воображение, тяготят ум. И тем более неизъяснимый интерес находим мы в писателе, который неожиданно открывает нам всю необъятную значительность этих форм, всю невозможность без них жизни или, по крайней мере, ее прочности. Мы находим в этом коренное противоречие с тем, как много лет уже привыкли сами думать; но вслушиваемся невольно в печальную речь человека, так очевидно благородного, который любит нас и прочность нашего будущего, быть может более, чем мы сами его любим. Его слова производят на нас неотразимое впечатление, тем более что сказаны они в какой-то задумчивости, очевидно не имеющей ничего общего с заботою об этом впечатлении. И течение мыслей наших невольно получает обратное с прежним направление...

Если мы спросим себя, куда же направляется это течение и в чем лежит главная забота писателя, за которым мы невольно следуем, то должны будем ответить: *в сохранении жизни, в чувстве влечения к ней как к величайшей красоте природы.*

И в самом деле, в этом состоит общий и главный смысл всех его писаний: *красота есть мерило жизни, ее напряжения;* но красота не в каком-либо узком, субъективном ее понимании, а только в значении — *разнообразия, выразительности, сложности.* Все, что существует в мироздании, что появляется в истории, подчинено этому общему и глубокому закону, что, возрастая в жизненности своей, возрастает и в обилии, разнообразии и твердости своих форм; а падая, возвращаясь к небытию, — ослабевает в формах своих, которые смешиваются, сливаются, блекнут и наконец исчезают, оставляя после себя могильный прах. Пожалуй, здесь мы видим приложение аристотелевской формулы, о котором великий Стагирит, конечно, не думал: causa formalis есть вместе и causa efficiens [36], т. е. что вид, обособление от остального, есть сила творящая в мироздании. Во всяком случае, это правдоподобно по отношению к безжизненной природе и, безусловно, истинно в сфере истории. Но если так, наш взгляд на текущую историю должен быть очень печален: руководимые призрачными абсолютными идеалами и главным образом обманчивой иллюзией устроить счастье на земле всех народов, мы более и более снимаем с этих народов именно оформливающие их начала — религиозный культ, историческую государственность,

бытовую обособленность, — не замечая, что сливаем их через это в безвидную массу первобытного человечества. «Нет высшего счастья для человечества, как еда, и нет высшего закона для него, как труд», — повторяем мы и развертываем дальше и дальше с него исторические одеяния, — пока оно не останется наго от всего, не станет, как и при исходе истории, только с желудком и мускулами, накормить который, утрудить которые снова сделается одной его заботой.

Это все понял писатель, о котором мы говорим, и твердое слово свое противоположил течению всех дел в жизни, которая его окружала. Им руководило доверие, что идеальное начало еще не утеряно в человечестве, что, раз оно поймет смысл своей истории в текущую эпоху как регресс, оно остановится, удержится от дальнейшего разрушения всяких форм. Он думал, что инстинкт красоты в человечестве еще сильнее пылающей уже всюду взаимной ненависти, в силу которой народы, сословия, индивидуумы обрывают друг с друга последние клоки истории, чтобы равно убогими, равно нищими сойти в землю, из которой все вышли. Но его голос звучал, по крайней мере до сих пор, напрасно. Ничего не недоставало этому голосу: ни красоты, ни силы, ни наконец понятности. Одного недоставало ему: исторической своевременности... Как идут, и к смыслу речей его и к его судьбе, эти известные стихи, как будто сказанные о нем:

На буйном пиршестве задумчив он сидел,
Один, покинутый безумными друзьями,
И в даль грядущего, закрытую пред нами,
Духовный взор его смотрел.
...Исполнены печали,
Средь звона чаш, и криков, и речей,
И песен праздничных, и хохота гостей
Его слова пророчески звучали... [37]

Все было так, как сказано здесь: и то, что ежедневно совершается перед нашими глазами, есть старая, вечно поучительная, но никого не научающая история.

«В своем отечестве никто не бывает пророком»... Неужели это всегда правда? Неужели и ни одно отечество, вечно повторяя эти слова, никогда не оглянется на себя и не поймет тех, кто его так любит, ради него столько несет?.. И тогда зачем же этот горький дар предвидения, эти силы души, проницательность разума, красота слова? Неужели лучшие дары нашей природы ниспосланы нам в издевательство, чтобы только сделать более горьким наше существование?

С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Разочарованный славянофил

К. Леонтьев — писатель, недавно умерший, — пользовался при жизни небольшою известностью, как и его предшественник Данилевский — автор «России и Европы» и «Дарвинизма». Теперь о нем много пишут некоторые газеты известного направления и силятся доставить ему посмертные лавры. В «Московских ведомостях» имя Леонтьева было поставлено даже в ряду с именами Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Толстого и Достоевского — вместе с именем Данилевского. Мы не думаем, однако, чтобы поклонникам Леонтьева удалось поставить его хотя бы на временный пьедестал Данилевского; мы не думаем даже, чтобы наша «охранительная» пресса или остатки наших славянофилов могли особенно желать апофеоза Леонтьева. И это не потому, что он уступал Данилевскому в таланте. Нам кажется, напротив, что он был значительно оригинальнее. Но по своей страсти к парадоксу, по цинической откровенности своей проповеди этот убежденный сотрудник «Гражданина» и «Варшавского дневника» [1] не совсем удобен для своих единомышленников. В то же время он неудобен и для нынешних ветеранов славянофильства: Леонтьев — разочарованный славянофил, пессимист славянофильства.

Эти две черты Леонтьева — его *крайняя* последовательность в проповеди реакции и мракобесия и его реалистический пессимизм, столь отличный от радужного идеализма славянофилов, — делают этого «enfant terrible» [2] его партии весьма любопытным для критического изучения. Среди сторонников идей «Гражданина» он едва ли не один — человек мыслящий и убежденный в одно и то же время: он имеет нечто вроде своей собственной политической философии — совершенно своеобразной, слишком даже своеобразной. Во всяком случае, уже одно это его качество — в нашей прессе находка, которая привлекает внимание,

как случайный камень в куче песка. Каковы бы ни были воззрения Леонтьева, они поддаются критике, допускают ее. И как ни причудлива его система, она имеет общий интерес, соответствующий некоторым господствующим течениям общественного сознания. Во-первых, она заключает в себе убежденную и продуманную политическую апологию реакции. Во-вторых, она представляется новым фазисом в развитии славянофильского учения: в известном смысле это — последнее слово славянофильства [3]. Потому-то мы и считаем разбор произведений Леонтьева интересной задачей, несмотря на их малую известность.

I

Те немногие из наших читателей, которые знакомы с произведениями Леонтьева, спросят, быть может, можно ли вообще считать его славянофилом при его крайне отрицательном отношении к славянству, при полном отсутствии веры в самобытность русского духа и того политического и религиозного идеализма, который отмечал первых славянофилов? Он сходился с ними в безусловном признании консервативных устоев России, но понимал их значительно иначе, оценив с большою проницательностью *византийский* характер этих начал. Быть может, он был ближе к Каткову, чем к Хомякову и Аксаковым. Но сам он говорит про себя, что его «литературная жизнь, подобно бледной луне, освещена солнечным сиянием "Русского вестника" только с одной стороны»: другую сторону, оригинальную и «погруженную в безысходный мрак», он считал сам «гораздо лучшею» (II, 212). Он считал Каткова «нашим политическим Пушкиным» и предлагал «заживо политически канонизировать его», воздвигнув ему «медную хвалу» на Страстном бульваре — против новооткрытого памятника великого поэта (II, 152). Но в то же время он заявляет не раз о своем разногласии с Катковым и прибавляет тут же: «*Некоторые мнения его* (слишком «европейские» по стилю) *мне невыносимы и сильно раздражают меня*». К тому же консерватизм Каткова, по-видимому, казался ему недостаточно крайним и последовательным (Нац. Пол., 24).

Леонтьев сходился со славянофилами в глубокой ненависти к «гнилому» Западу и его культуре. Но и тут, как увидим, их разделяет довольно существенная разница: Леонтьев относится с нескрываемым сочувствием к консервативным устоям Запада — папству, католицизму, остаткам феодализма, монархии и аристократии Запада, к развитию семейного начала на Западе, —

даже к индивидуализму в его первоначальной аристократической форме. Он ненавидит лишь новую, либеральную Европу, с ее эгалитарным прогрессом, буржуазным конституционализмом, с ее мещанским идеалом и безбожными анархическими тенденциями; он ненавидит ее всеуравнивающую, космополитическую цивилизацию, надвигающуюся во всеоружии техники и милитаризма и разрушающую все охранительные традиционные начала прежней политической жизни человечества. Леонтьев — романтик, грезящий средневековым рыцарством, замками, средневековым папством, монархической Францией.

Европа «гниет» сравнительно с недавнего времени — собственно, с конца прошлого века. И Россия противополагается этой гнилой либеральной Европе лишь как носительница консервативного византизма. Как громадная консервативная сила, как колоссальный тормоз она может сыграть мировую роль, приостановив на время течение европейского прогресса, «подморозив» ее полусгнивший организм. Для этого ей нужно лишь блюсти себя от западного просвещения и от грамотности (II, 9), хранить свое «варварство», свою «спасительную грубость» (II, 88) и там, где это возможно, поддерживать консервативные начала Европы — не только в иностранной политике, но даже у себя на окраинах.

Такой идеал несомненно отличается от славянофильского. Если славянофилов называли русскими романтиками, то Леонтьев еще более, чем они, западный романтик. Но зато он совершенно свободен от гегелианского воззрения на историю, от оптимистической теории прогресса, которую так или иначе разделяли славянофилы 50-х годов [4]. Он не верил в историю и прогресс, верил в человечество и сумел дать определенное выражение этому неверию. Далее, в христианстве Леонтьева мы вовсе не находим того идеализма, той универсально-кафолической тенденции, которая составляла столь симпатичную сторону раннего славянофильства, той живой веры в торжество вселенского православного христианства, в соединение всех христиан, которая вдохновляла проповедь Хомякова. Но зато православие Леонтьева было более свободно от протестантских элементов; в известном смысле оно было корректнее: воспитанное афонскими монахами, оно менее походило на «розовое христианство», в котором Леонтьев справедливо упрекал некоторых наших «новых христиан» [5].

Итак, Леонтьев сходится со славянофилами в своих началах: вместе с ними он противополагает Россию «гнилому Западу» как носительницу православия и самодержавия — христианской и монархической идеи. Правда, сама оценка этих начал и полити-

ческие надежды Леонтьева — несколько иные, чем у славянофилов. Но самое это различие является результатом внутреннего развития или, точнее, внутреннего саморазложения славянофильского учения, ибо это учение в самом начале своем заключало некоторую неопределенность и противоречия, выяснившиеся впоследствии по мере его развития.

В чем же заключаются эти противоречия?

В Леонтьеве нас интересует главным образом саморазложение славянофильства, этого учения, которое составляет первую попытку нашего общественного самосознания и которое продолжает еще служить предметом оживленных споров. Поэтому мы и остановимся подробнее на этом учении как на исходной точке Леонтьева и посмотрим, что привело его к разочарованию в славянофильстве и своеобразной метаморфозе его.

Первоначальные славянофилы совмещали в своем миросозерцании несколько разнородных начал — элементы немецкой философии национализма и православия. «Благородные москвичи, европеизмом пресыщенные» *, эти романтики нашего допетровского прошлого, соединяли разочарование во всей культуре современной Европы с верой в самобытную грядущую русскую культуру. К патриотическому романтизму их присоединялось сильное религиозное влияние **.

Исследуя причину духовного разобщения России и Западной Европы, имевшей единую культуру, наши мыслители сороковых и пятидесятых годов справедливо находили ее главным образом в разделении церквей. Средневековая культура была католической в Европе, православно-византийской в России. Глубокая религиозная и культурная реформа протестантизма была также общеевропейским движением, которое прошло бесследно для России. Все умственное, социальное, политическое развитие Европы имело существенно другую основу, чем развитие России.

---

* Леонтьев. I. 266.

** Верную и вполне объективную характеристику этого романтизма наших славянофилов дает П. Г. Виноградов в своей статье о Киреевском и началах московского славянофильства («Вопросы философии и психологии», кн. XI). Осуждение рационализма, искание непосредственного, мистически цельного знания, культа народности в непочатых слоях ее первобытной жизни, религиозно-церковный позитивизм — все это характерные черты того миросозерцания, которое известно под именем романтики и нашло одно из типичнейших выражений своих в школе Шеллинга. Славянофилы отыскали в русском народе то, что, по их мнению, немецкие мыслители тщетно искали у себя.

Поэтому, естественно, западноевропейская цивилизация могла быть привита нам лишь извне, насильственно, железною рукою Петра. Эта цивилизация у нас не была оригинальной: мы могли лишь внешним образом усвоить себе «плоды западноевропейского просвещения, рабски подражать «западным образцам». Поэтому мы либо ограничивались заимствованием внешней культуры — технических, индустриальных открытий Запада; или же там, где мы хотели глубже проникнуть в цивилизацию Запада, мы невольно подчинялись ей настолько, что сознательно или бессознательно отрывались от родной почвы, ассимилировались Западу, воспринимая в себя самые основы, духовные начала его культуры. Неизбежно должен был наступить момент, когда это противоречие выяснилось в нашем общественном сознании. Мы ощутили в себе самих это вековое, непримиренное противоречие Запада с Востоком и должны были либо сознательно отречься от православно-византийских основ нашей жизни во имя западного просвещения, либо, наоборот, противопоставить эти основы всей культуре Запада, зараженной дыханием ереси.

Чаадаев признал в «византизме» корень русского застоя, отсталости, русского отчуждения от Запада; он видел в нем роковой жребий России. Но замечательно, что славянофилы не решились противоположить западной культуре — византизм как культурное начало России. По многим причинам они не могли и не хотели этого сделать. Первым покусился на это Леонтьев, и это одно уже заслуживает внимания.

Конечно, прежде чем прийти к мертвенному, отжившему византизму, наши славянофилы должны были обратиться к самой России, к самому русскому православному народу, преимущественно в его дореформенный период, не тронутый западной цивилизацией. И они находили в нем богатые залоги развития. Они видели их, во-первых, в его чистом, древнем, вселенском православии, носителем которого он является, в прекрасных нравственных дарованиях, воспитанных в нем его долгой и многотрудной христианской жизнью. Во-вторых, в силе и величии русского народа и славянского племени, связанного с ним историческими, кровными узами. Славяне, не знавшие еще самобытной политической жизни, подчиненные иноверному Западу и неверному Востоку, славяне, угнетенные иноплеменниками и тяготеющими к России, являются живым залогом исторической миссии России. Освободив славянство, объединив его под знаменем православия и самодержавия, Россия должна открыть новую эру всемирной культуры. Наконец, самый политический и земский строй Древней Руси — самодержавие с широким развитием зем-

ского самоуправления и соборного представительства, общинный социализм русского народа — вот те начала, на которые славянофилы возлагали свои надежды.

Славянофилы отличались от западных романтиков весьма существенно в том отношении, что их идеал лежал столько же в будущем, сколько и в прошедшем, и в том, что европейская культура, против которой они восставали, была не самобытной, своею, а чужою и плохо усвоенною. В России, в ее непочатых силах они видели источник живой воды, долженствовавшей обновить мир.

Поэтому в мечтаниях славянофилов заключалась некоторая двойственность: в их учении были прогрессивные, высокогуманные, универсалистические тенденции и консервативный, ретроградный национализм. Идеал славянофилов — всеславянская православная культура будущего, обновляющая мир, и в то же время — допетровская Русь в ее своеобразном костюме, в ее быте, верованиях, в ее отчуждении от Европы. Культурные начала обособляли допетровскую Русь от Европы, даже от западных славян, и потому эти же самые культурные начала должны были послужить основанием для новой всеславянской и всемирной культуры.

Отсюда естественно вытекали многие противоречия и несообразности, которые не замедлили выступить наружу: противоречие между универсализмом и национализмом, между прогрессивными, гуманитарно-либеральными тенденциями новой всеславянской культуры — и консервативным староверством Московской Руси. Эти противоречия указывали славянофилам уже их современники; им указывали их впоследствии и позднейшие славянофилы, сознательно избравшие между консервативным национализмом или византизмом Древней Руси и идеальным универсализмом России грядущего.

Под влиянием первоначального недоразумения первые славянофилы судили ошибочно не только о западной культуре, но и о тех началах, на которых они строили свои чаяния.

Прежде всего богословские теории славянофилов, при всей несомненной заслуге Хомякова и Самарина, столь энергично возбудивших церковный вопрос и выяснивших его первостепенное, принципиальное значение, — богословские теории славянофилов заключали в себе довольно существенное и характерное недоразумение. Православие, в течение стольких веков обособлявшее христианский Восток от христианского Запада, является в их глазах новым принципом всечеловеческой, всемирной культуры. С точки зрения Хомякова, оно гармонически примиряет в себе противоположные крайности католицизма и протестантст-

ва, единства и множества, авторитета и свободы. И в то же время, в противность истории и несогласно ни с практикой нашей церкви, ни с авторитетными мнениями ее выдающихся богословов, — римская церковь и протестантские церкви не признаются церквами вовсе.

В официальном учении нашей церкви, и в особенности в ее практике, мы не находим ни такого острого, наступательного отношения к западному христианству, ни таких широких культурных замыслов. Римская церковь, сохранившая преемство апостольское, признается, во всяком случае, за церковь, раз что действительность ее не подлежащих повторению таинств (крещения, миропомазанья, иногда и священства) на практике признается *. С большей принципиальной терпимостью, с более глубоким мистическим взглядом на божественный характер таинств наша церковь видит в западных христианских крещеных членов церкви Христовой, предоставляя Христу судить их. Но в то же время восточная церковь отличается, обособляется от западных гораздо более, чем это думали славянофилы. Противополагая себя им как единую православную, она твердо и незыблемо хранит свои предания в учении и богослужении и принципиально чуждается всякого «прогрессивного движения», всякого «развития» в области догматов культа или в социальной сфере своей деятельности. Она такова теперь, как за тысячу лет. Церковь консервативная по преимуществу, церковь предания, она и в мирском человечестве всего более способствовала росту и укоренению охранительных начал, будучи сама тесно связана в своем историческом существовании сперва с византийским, затем с русским самодержавием. Идеал восточной церкви — не в развитии земной культуры, не в мире вообще. Высшее выражение ее духа — в монастырях и монашестве. По выражению Леонтьева, она не верит в гуманитарный прогресс, не верит в торжество всечеловеческой культуры.

Поэтому естественно, чтобы сделать ее знаменем такой культуры и прогресса, славянофилы должны были значительно обезличить ее, идеализировать ее по-своему или предъявить ей новые, совершенно несообразные требования. Поэтому мы встречаем у славянофилов то уверения, что наша церковь представляет из себя совершенное осуществление церкви Божией на земле, внутренний синтез, гармоническое сочетание единства и свободы в совершенной любви, то, наоборот, самую резкую и жестокую критику всего нашего церковного и иерархического строя, как,

* Известно, что греки в этом отношении неоднократно изменяли свой взгляд, и главным образом по политическим соображениям.

напр<имер>, у покойного Ив. С. Аксакова. Вопреки истории, вопреки действительности, наш иерархический строй рассматривался как какая-то случайная аномалия. Инсинуируются упреки в «цезаропапизме» и предлагаются реформы всего церковного строя в крайне либеральном демократическом духе, реформы, более подходящие к каким-нибудь индепендентским общинам, чем к православной церкви. Эти преобразования — демократизация церкви, выборное священство, выборная иерархия, женатые архиереи, серьезно предлагавшиеся в славянофильском лагере, — несомненно свидетельствуют о недостаточном понимании духа православной церкви, ее прошлого, ее будущих задач. Равным образом и в других подробностях славянофильского богословия, даже в его полемике против западных исповеданий, сказались протестантские влияния. Так, напр<имер>, в полемике против католицизма православие чуть ли не отождествлялось с принципом свободного исследования, а начало иерархического авторитета, на котором зиждется римская церковь, представлялось чем-то ложным, не долженствующим быть у церкви. В то же время в силу своей универсалистической тенденции славянофилы силились превратить православие в какой-то идеальный католицизм — без реальной вселенской иерархии — нечто вроде того идеализированного католицизма, который проповедовал известный католический богослов Мёлер в своей «Символике» *.

Таким образом, противоречие славянофильского учения о церкви формулировалось с такою определенностью, что возвращение к первоначальному славянофильству здесь немыслимо. Оно пришло к дилемме: или православие, как оно в действительности есть, т. е. греко-российское православие, с его византийскими преданиями и стремлениями, с его действительными учреждениями и строем; или новое, универсально-католическое, не существовавшее до сих пор культурное православие, с соответствующей ему реальной вселенской иерархией. Таков был, думается нам, тот естественный ход мыслей, который привел Вл. С. Соловьева к его учению о вселенском католицизме будущего, соединяющем христианские церкви, о будущей русско-римской теократии. С другой стороны, та же логическая необходимость привела «реалиста» Леонтьева к другой альтернативе той же дилеммы. «Славяно-англиканское новоправославие» ка-

* Эта замечательная книга имеет большой интерес для критической оценки славянофильского учения (*Möhler*. Symbolik oder Darstellung d. dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten). Первые четыре издания разошлись еще при жизни автора (1838), десятое издание появилось в 1888 году.

жется ему опаснее и бесплоднее всякого скопчества и хлыстовщины *. Разбирая речь Достоевского, произнесенную на Пушкинском празднике, Леонтьев отвергает его «розовое» христианство, его мечтательный «всечеловеческий» универсализм, в котором он видел верховную идею православной России, и противополагает ему «*смирение перед тою церковью, которую советует любить г. Победоносцев*» (II, 305) **.

Православная церковь «выпестовала» сильное и крепкое русское государство, по выражению одного их духовных писателей наших; византизм «*высворил* нас крепко и умно», по выражению Леонтьева (I, 188). Одного этого уже достаточно, чтобы всякий русский сугубо любил государство, скрепленное священными узами церкви, и вместе ощущал благодарность к церкви, вдохнувшей такую силу в его государство, сплотившей его родину! Обширнейшее из государств Земли, Россия имеет несомненно свое призвание, свою миссию в истории. Во всяком случае, на ее долю выпали самые тяжкие и сложные политические задачи как внутри ее, так и в международных отношениях. Каков же должен быть основной принцип ее внутренней и внешней политики?

Отвечая на этот вопрос, славянофилы, естественно, впали в то же противоречие между национализмом и универсализмом, между русским консерватизмом и прогрессивным либерализмом — эмансипационной политикой. С одной стороны — русификация окраин, деятельная борьба с католицизмом и лютеранством, охранение политических и религиозных основ, протест против всей западной культуры; с другой стороны — освобождение крестьян, земское самоуправление, широкое развитие народного образования и целый ряд либеральных демократических реформ, задуманных чрезвычайно смело и радикально. С одной стороны — призыв «домой», в допетербургскую Москву; с другой — либеральные реформы в духе современного государства. Словом, значительная неопределенность, я не скажу — политики, а политического миросозерцания. Чем должна руковод-

---

* По поводу женатых архиереев Леонтьев замечает: «Для кого же и для чего нужно, чтобы какая-нибудь мадам Благовещенская или Успенская сидела около супруга своего на ступенях епископского трона? Для чего? Для спасения души? — Спасались без всяких дам с одними монахами... Для культуры? — Слишком похоже на англичан и не особенно красиво» (II, 251).

** В этой, как и во всех дальнейших выдержках из Леонтьева, я неизменно соблюдаю *курсивы подлинника*.

ствоваться Россия в своей внутренней политике? Национальными преданиями или общекультурными принципами; обычаем или правом и справедливостью? Наше крестьянское положение, быть может, страдает от этой роковой нерешенной задачи, которую теперь разрубают земские начальники — каждый по-своему в своем участке. Нынешние славянофилы-«реалисты», отвергающие так называемую справедливость, не без основания упрекают прежних в том, что они в своем патриотическом идеализме смешивали начала совершенно разнородные, изменяя национализму во имя отвлеченных принципов права и гуманности *.

Еще яснее становится это противоречие в области внешней политики. Чем должна руководиться она — национальным своекорыстием или идеей бескорыстного служения человечеству? Должна ли политика России быть прежде всего *христианской,* как утверждали Достоевский, Вл. Соловьев, — или же она должна быть лукавой, как утверждал иногда реалист Леонтьев, признавший сам принцип христианской политики ложью и самообманом.

Никто не станет спорить, что в первоначальном славянофильстве был, во всяком случае, *возможен* и тот и другой ответ; и на самом деле и тот и другой ответ в действительности встречается. Идея универсального христианства руководила славянофилами в их благородной защите славянства, чуждой тех корыстных политических интересов, которые им иногда приписывают. И в то же время их «борьба с Западом» могла совершенно невольно принимать иногда характер далеко не христианского, фанатического возбуждения народных и народнических инстинктов. «Вы хотите принуждением, силою сделать из немцев русских, с мечом в руках, как Магомет; но мы этого не должны, именно потому, что мы христиане» — так говорил император Николай I, «наш великий охранитель», как его называет Леонтьев, самому Ю. Ф. Самарину по поводу его «Писем из Риги» **. Упрек, не заслуженный лично Самариным, но имеющий в себе некоторую долю правды по отношению ко всему направлению.

В своих страстных, не всегда справедливых нападках на почтенных родоначальников славянофильства Вл. Соловьев верно указал на факт, обидный сам по себе для этих столь почтенных

---

* Истинные славянофилы, по мнению Леонтьева, не должны повторять «эмансипационных заблуждений своих знаменитых учителей», а служить их главному, высшему идеалу, а именно истинному национализму (Нац. Пол., 45).

** См.: Соч. Т. VII. С. XCI.

идеалистов — на несомненную филиацию, существующую между их учением и безнравственными воззрениями нынешнего газетного славянофильства, перекувыркнувшегося реакционного нигилизма нашей прессы. Другая идеалистическая сторона славянофильского учения — его мечтательный универсализм — представляется в наши дни самим Вл. Соловьевым, что придает особую пикантность направленной против него полемике и в то же время по необходимости упускается из виду им самим при его критике прежнего и нынешнего славянофильства *.

Все эти соображения представляются далеко не лишними для критической оценки взглядов Леонтьева, которые, как я уже сказал, интересуют нас всего более именно в их отношении к развитию нашего общественного самосознания.

Переходим наконец к последнему существенному элементу славянофильства, его *славянолюбию,* критике которого отводится столь существенное место в сочинениях Леонтьева. Нигде внутреннее противоречие славянофильского учения не выступало так ярко, как в славянском вопросе. Нигде разочарование в славянофильстве не было так сильно, так оправдано событиями, как именно здесь, в области славянского вопроса. Леонтьев прав, говоря об *ошибках* первых славянофилов по этому поводу.

Прежде всего, чего хотели достигнуть славянофилы по освобождении славян и на чем думали они обосновать всеславянское единство? — На православии? — Но западные славяне — католики, причем поляки не любят нас более всех других народов, также и во имя католицизма. Единственное славянское племя, которое мы соединили с собой, приняли в состав нашего государства, и то не может примириться с этим соединением. Славянской вопрос, с разрешением которого связано осуществление всемирной русской монархии, усложняется церковною рознью — разделением церквей. Нужно обратить Запад в православие, как хотел Хомяков, или привести православие в зависимость от папы,

---

* Писатель, полагающий «ближайшую естественную цель» русской политики в объединении славянских народов (Нац. вопрос. V), видящий призвание России в соединении церквей и создании всемирной монархии, стоит в несомненной связи со славянофилами, признавая вместе с ними *универсальную* миссию России. «L'idée russe n'a rien d'exclusif ni de particulariste, si elle n'est qu'un nouvel aspect de l'idée chrétienne elle-même, si pour accomplir cette mission nationale il ne nous faut pas agir contre les autres nations, mais avec elles et pour elles; c'est la grande preuve que cette idée est vraie. Car la vérité n'est que la forme du Bien et le Bien ne connait pas d'envie» (L'idée Russe — заключительные слова)[6].

как могли хотеть другие, — два крайне трудных предприятия во всяком случае!

По-видимому, дело обстояло значительно лучше с южными, православными славянами, столь тяготевшими к России. Стоило только освободить их — и мы их освободили. Что же оказалось? Явилось ли православие живою духовною связью между нами? Существуют ли какие-либо духовные связи между нами вообще? Есть ли у нас что-либо общее в сфере политических интересов, кроме разве ненависти к австрийцам, но и то только там, где их боятся больше нас? И какому государственному строю балканские славяне выказывают более симпатии: нашему ли самодержавию или австрийской конституционной монархии, которая с притоком новых славянских элементов примет характер еще более федеративный?..

Наша освободительная политика облекалась в славянофильские формы и принимала крайне грозный, воинственный вид, заставивший сплотиться наших врагов. Разрушение Турции, разрушение Австрии, окончательное решение Восточного вопроса в смысле подчинения всего Востока России — весь этот кровавый мираж ужасал Европу и наполнял нас энтузиазмом, от которого остались тяжкие разочарования, начавшиеся с конца прошлой войны. Самые успехи нашей славянофильской политики, точно так же, как и ее поражения и вне и внутри России, усугубили это разочарование. И если теперь еще в нас не совсем умерла мечта «водрузить крест на св. Софии», то можно сказать, что сознание нашей миссии в Восточном вопросе стало менее определенным, чем когда-либо. У нас осталось представление о том, что мы должны разрушить, — и нет ни малейшего представления о том, как и что создать на месте разрушенного, как и в чем мы можем сойтись с освобожденными нами славянами.

В этом отношении воззрения Леонтьева, основанные на близком знакомстве со славянами Балканского полуострова и с нашей восточной политикой, особенно поучительны. Здесь более, чем где-либо, он является *славянофилом разочарованным,* и, что всего любопытнее, наперед разочарованным, так как взгляды его выработались гораздо ранее Восточной войны.

Таким образом, несмотря на значительные отклонения от первоначального славянофильства, мы причисляем Леонтьева к *новейшим* славянофилам, так как указанные отклонения вполне оправдываются внутренним развитием или разложением первоначального учения и неизбежными разочарованиями, последовавшими от его столкновения с действительностью.

II

Учение Леонтьева нелегко изложить, так как он сам нигде не излагал его в связной форме и, не обладая способностью систематического построения, писал лишь газетные и журнальные статьи. Самое «учение», к тому же весьма односложное и сбивчивое, вряд ли могло вместиться в другие рамки. Поэтому, хотя он написал сравнительно немного, два тома его произведений читаются с трудом вследствие многочисленных своих повторений. Журналист с идеей, Леонтьев из года в год повторялся, пытаясь воздействовать на общественное мнение, как капля воды, падающая на камень неизменно в одном направлении.

Мы уже указали основную идею его литературной деятельности: это — византизм как совокупность принудительных начал в общественной жизни, возведенный в принцип охранительной политики; византизм как принцип русской, а затем, может быть, и всемирной реакции. Мы сказали уже, что Леонтьев был романтиком средневекового строя *. Теперешний Запад «гниет», потому что все средневековые формы его жизни быстро разлагаются, уступая место новым, всюду отчасти однородным формам жизни, которые кажутся Леонтьеву совершенно неорганическими. Стоит перелистать любой исторический атлас Европы, чтобы видеть, как бывшая пестрота и сложность, характеризовавшая собою «цветение» Европы, постепенно исчезает, сглаживается, как политическая система ее упрощается. То же наблюдается и во внутренней жизни отдельных государств, которая характеризуется как прогрессивная дезорганизация прежних учреждений, сословий, нравов, верований. Разрушение всех неравенств, всех феодальных, аристократических особенностей европейского строя, всех охранительных начал его ведет постепенно к полной демократизации этого строя, в которой европейское общество должно рассыпаться на свои составные атомы, сливаясь в одном космополитическом, анархическом хаосе. Общественные формы становятся всюду все более и более сходными: всюду те же ли-

---

* Трудно понять, какой эпохи. Совершенный дилетант по своему историческому образованию, он сам затруднился бы дать ответ на этот вопрос. Так (I, 151) он говорит: «До времен Цезаря Августа, св. Константина, Франциска I, Людовика XIV, Вильгельма Оранского, Питта, Фридриха II, Перикла, до Кира или Дария Гистаспа и т. п. *все прогрессисты правы, все охранители не правы*. Прогрессисты тогда ведут нацию и государство к цветению и росту. Охранители тогда (когда?) ошибочно не верят ни в рост, ни в цветение или не любят, не понимают их».

беральные эгалитарные тенденции, та же буржуазия и тот же буржуазный идеал всеобщего земного благоденствия; всюду те же юридические и политические принципы. Самая наука и внешняя культура содействуют этому всеобщему уравнению людей и обществ. Тот же эмпирический реализм в искусстве и науке, те же фабрики и машины приводят людей повсеместно к одному и тому же мещански-утилитарному материализму. Личность нивелируется, как и общество: из органической клеточки сложного живого тела она превращается в неорганическую частицу социального агрегата, в котором все индивидуальные различия должны стереться во всеобщей серой, пошлой посредственности. Леонтьев истощается в нескончаемых повторениях по этому поводу. Всякая новая машина, новое открытие, новый канал, сближающий людей между собою, приводят его в ужас за будущее человечества. Вооруженный всеми открытиями техники надвигается социализм, неизбежный и неотвратимый, по крайней мере для западноевропейского человечества (II, 291).

Этот космополитический мираж страшит Леонтьева. Во-первых, потому, что во всеобщем разрушении всех политических основ современного строя он не различает зиждущих, охранительных начал будущего общества. Никакая из существующих в человечестве форм власти не может устоять против революционного потока, не в силах овладеть им. В своем крайнем последовательном развитии демократия представляется ему *анархической*. Во-вторых, космополитический идеал всеобщего земного благоденствия представляется ему призрачной, неосуществимой утопией ложного, материалистического оптимизма. В-третьих, наконец, во всеобщей демократической нивеляции общества и личностей, в этом приведении всех под один общий средний уровень Леонтьев видит окончательную гибель не только всякого индивидуального разнообразия, самобытности, творчества, но и самой индивидуальной свободы человека, которая уживается легче с жестоким деспотизмом, чем с этим всеобщим демократическим равенством.

И тем не менее все исторические события века, войны, междоусобия и союзы народов, их государственные реформы, точно также как и все движение идей, роковым образом ведут все народы к этому новому космополитическому строю. У Леонтьева есть своя историческая теория роста, «сложного цветения» и разложения или гниения государств. Государства живут не более тысячи, много тысячи-двухсот лет (?), и вот Леонтьев с ужасом думает о минувшем тысячелетии России... За периодом «цве-

тущей сложности» или «обособления» государственной формы, которая возникает из «первоначальной простоты», наступает период «вторичного смесительного упрощения». Наступает момент, когда «общественный материал», некогда сдерживаемый в «организующих деспотических объятиях» формы, освобождается от деспотизма этой «формы»; части его разлагаются, «разбегаются, смешиваются между собою и с окружающей средою (I, 136–158).

В таком именно состоянии разложения и «гниения» находится Запад. Симптомы ясны и грозны. Болезнь смертельна и заразительна. Это — «холера всеобщего блага и демократии» (I, 179). И Леонтьев с ужасом видит, что она постепенно проникает в Россию, не возбуждая в ее тысячелетнем организме достаточно сильной реакции.

Многие статьи Леонтьева написаны с неподдельным страхом, ненавистью и скорбью. Несравненно более проницательный, чем многие из его единомышленников, он сознает чрезвычайно живо, что все европейское человечество вступает в самый сильный, решительный кризис, какой оно переживало. Причины этого кризиса для него столь же непонятны, как и его конец. Но он сознает его неизбежным, неотвратимым. Он ненавидит равенство, боится свободы, не верит в братство; но он видит, что весь провиденциальный ход истории ведет человечество к какой-то новой, сверхнародной форме политической жизни, к какому-то универсальному единству.

И он имеет мужество проповедовать *реакцию,* отчаянную, слепую борьбу не только против всякого рода либерализма, против общеевропейского «прогресса», но против грамотности, техники, против всего, что называется цивилизацией. Ибо вся цивилизация Европы идет к одной роковой универсальной цели. Он сознает прекрасно, что в истории нет возврата к прошлому (I, 184 и др.), что реакция никогда не может помешать окончательно осуществлению раз начавшегося движения. Он пророчит России успех только там, где она будет следовать «освободительной» политике (Нац. Пол., 39). Во всех других случаях ее ждут лишь поражения и неудачи (ibid.). Он убежденно доказывает, что в современном европейском движении сказывается «какая-то таинственная сила, *стоящая вне человеческих соображений и несравненно выше их*» (Нац. Пол., 24). И тем не менее, объятый страхом, он проповедует борьбу с этой провиденциальной силой, борьбу, в успех которой он сам не верит (I, 151–152 и др. passim), хотя и возлагает некоторые слабые надежды на Россию и «на ее

современную реакцию». Как врач у постели безнадежного больного, он желает хотя бы только отдалить роковую развязку *.

Поддерживать существующие государственные начала в Европе, соблюдая европейский status quo и усиливая рознь и разделение европейских держав всей политикой России; ревниво охранять в самой России все существующие неравенства, неравноправности, поддерживать самое безграмотство, староверчество, «варварство» — все, что обособляет ее от Европы, все, что мешает ее слиянию с нею, — таков политический рецепт, посредством которого Леонтьев надеется если не победить, то, по крайней мере, остановить на время универсальное движение.

«Патриотические» консерваторы вряд ли останутся вполне довольны этим рецептом, не видя в нем любимого своего средства — национализма, национальной политики. Им не понравится также сочувствие консервативным началам Запада и простое охранение status quo в Европе и в России. В программе Леонтьева они не найдут ни объединения славян, ни русификации, ни даже отрицательного уравнения всех общественных групп во всеобщем лишении всяких прав и всякой «так называемой свободы». Совершенно напротив! Леонтьев считал национальную политику «орудием всемирной революции»; национализм — замаскированным выражением ложной демократической идеи, возведенной в абсолютный принцип политики. Более последовательный, чем его единомышленники, он считал национализм ложным принципом не только у финляндцев, немцев или у мадьяр, но и у славян, и у нас. Поэтому он восставал и против панславизма, и против «русификации окраин», видя в национальной политике лишь орудие космополитической нивеляции европейских народов, крайней, чисто отрицательной демократизации общества. Недаром же Леонтьев находил Каткова недостаточно консервативным.

Нам кажется, Леонтьев понимал иногда под национальной политикой вещи довольно разнородные. Но это не помешало ему — одному из наших консерваторов — разгадать сущность современного национализма. В этом отношении воззрения его чрезвычайно любопытны. На первый взгляд они прямо противоположны теориям славянофилов, ибо Леонтьев восстает не только против «универсального всечеловеческого братства», но и про-

* II, 215. «Всякая реакция есть лечение не радикальное, а лишь временная поддержка организма, *чем-нибудь уже неисцелимо* расстроенного». — Ibid., 135. «Быть *просто консерватором* в наше время было бы трудом напрасным. Можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение».

тив всеславянского единения — и даже против русификации окраин. На самом деле, однако, он не так далек от них, как это кажется, преследуя строго консервативную цель.

«Русификация окраин, — говорит Леонтьев (II, 182), — есть не что иное, как демократическая европеизация их». «Для нашего, слава Богу, еще пестрого государства полезны своеобычные окраины, полезно упрямое иноверчество: слава Богу, что *нынешней русификации* дается отпор». Вместо того чтобы вводить насильственно наше демократическое земство и наши новые суды, которые мы почему-то считаем русскими, мы бы должны ревниво оберегать существующие «неравенства и неравноправности, которые еще можно сохранить дружными усилиями» (186). Пока в нас самих не взяли окончательно верха охранительные, дисциплинирующие начала византизма, «интеллигенцию собственно-русскую не следует предпочитать иноверцам и инородцам нашим» (183), «не только староверы и паписты, но и буддисты, астраханские мусульмане и скопцы — дороже нам русских либералов» (181). Крепкие католики — «весьма полезны не только для Европы (Бог с ней, с Европой), но и для России» *.

В своей брошюрке «Национальная политика как орудие всемирной революции» (М., 1889) Леонтьев доказывает следующий общий тезис: «Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации» (Нац. Пол., 6). «У многих вождей и участников этих движений XIX века цели действительно были национальные, обособляющие, иногда даже культурно своеобразные, но результат до сих пор у всех был один — космополитический. Почему это так — не берусь еще сообразить» (7). «Когда мы видим, что победы и поражения, вооруженные восстания народов и если не всегда благодетельные, то несомненно благонамеренные реформы многих монархов, освобождение и покорение наций, одним словом — самые

---

* Пока мы будем в остзейском крае «вместо европеизма феодального, который дал царям русским стольких хороших полководцев и политиков, вводить европеизм эгалитарно-либеральный», мы будем служить космополитическому делу «всеобщего уравнения», а никак не русскому делу, которому лучше служили остзейцы. («Я, впрочем, не знаю наверное, какие реформы предстоят остзейскому краю, — пишет Леонтьев в 1882 г., — но я, не зная, боюсь их». II, 189.) «Один породистый остзейский барон сам по себе сто́ит целой сотни эстского и латышского разночинства» (Нац. Пол., 12). «Бароны — образы и величины определенные и значительные. А что такое эсты? К чему эта племенная демократизация? Пусть их не слишком теснят — и довольно!» (II, 189).

противоположные исторические обстоятельства и события приводят всех к одному результату — *к демократизации внутри и ассимиляции вовне*, то, разумеется, является потребность объяснить все это более глубокой, высшей и отдаленной (а может быть, и весьма печальной) *телеологией*» (23).

Леонтьев рассматривает политические события Европы начиная с освобождения Греции, которая так быстро утратила свою самобытную физиономию, получив политическую свободу. «Этот приговор истории повторяется с тех пор неизменно: все то, что противится политическому движению племен к освобождению, объединению... все это побеждено, унижено, ослаблено. И заметьте, все это противящееся (за немногими исключениями, подтверждающими правило) носит тот или другой *охранительный характер*. В 1859 г. побеждена Австрия, католическая, монархическая, самодержавная, аристократическая, антинациональная, чисто государственная, которую недаром предпочитал даже и Пруссии наш великий охранитель Николай Павлович» (24). Вместе с ослаблением этого «весьма охранительного» государства, «у папы почти в то же время отнята часть земли»; подготовляется объединение Германии и поражение Франции, ее обращение в «мещанскую республику». Замечательное дело! Чтобы победить в Крыму «крепко сословную, дворянскую, консервативную, самодержавную» Россию Николая I, у Франции нашлась и сила, и мудрость. Когда же в 1862 и 1863 гг. «взбунтовалась весьма дворянская и весьма католическая Польша против России, искренно увлеченной своим разрушительно-эмансипационным процессом», у Франции не нашлось ни мудрости, ни силы «в пользу реакционного польского бунта» (26). После своей победы Россия еще больше уверовала «в свою эгалитарно-либеральную правоту», стала «еще и еще либеральнее сама, насильственно демократизировала Польшу и больше прежнего ассимилировала ее». И та, и другая, «Польша и Россия, *боролись под знаменем национальным*», движимые национальным кровным чувством своим». И вместе с тем, сами того не подозревая, мы послужили «все тому же космополитическому всепретворению! До 1863 г. и Польша, и Россия, обе внутренними порядками своими гораздо менее были похожи на современную им Европу, чем они обе стали после этой борьбы за национальность» (26–27). С начала 60-х годов «не только в обществе русском, но и в правительственных сферах *племенные чувства начинают брать верх над государственными инстинктами*... и пробуждение этого племенного чувства совпадает по времени с весьма искренним и сильным, *внутренне уравнительным* движением (эмансипация и т. д.). *Мы*

тогда стали больше думать о славянском национализме и дома, и за пределами России, когда учреждениями и нравами стали вдруг быстро приближаться ко все-Европе» (25).

Наша славянская политика, равно как и все современное развитие славянства, носит тот же ультрадемократический характер. В первом томе сборника статей Леонтьева есть целый ряд замечательных статей, ярко и оригинально освещающих славянское движение с этой точки зрения. До Восточной войны Леонтьев понимал вполне славян Балканского полуострова. Если западные славяне являются ему буржуазными немцами и мадьярами, переведенными на славянские языки, с космополитическим либерализмом, со средним общеевропейским политическим и культурным миросозерцанием, то те же политические тенденции, то же миросозерцание проникают болгар и сербов. Изучив их быт и нравы, их политические идеи и церковные дела, Леонтьев пришел к тому убеждению, что православие не служит и не может служить культурною связью между этими народами и нами, так как *филетизм*, национализм проникает собою саму церковную политику православных народов, сея расколы и распри между ними. Славянская интеллигенция с полуевропейским образованием индифферентна к религии, если не прямо враждебна ей, и сами народные массы отличаются косностью и равнодушием. Нынешний христианский Восток еще до войны представлялся Леонтьеву «царством неверующих epiciers[7], для которых религия их соотчичей низшего класса есть лишь удобное орудие агитации, орудие племенного политического фанатизма в ту или другую сторону» (I, 134)*. Русский политический строй, русское самодержавие также непонятно и несимпатично им: «все юго-западные славяне без исключения демократы и конституционалисты» (I, 130). Русская сила страшит их там, где она не нужна им для их собственных национальных целей, для их «уездных желаний». События последних лет оправдали Леонтьева, и, хотя многое изменилось с тех пор, как он писал, статьи первого тома его сборника сохраняют большое значение для тех, кто желает ознакомиться с действительным политическим положением современного славянства.

Не имея никаких «охранительных преданий», никаких органических сословных групп и учреждений, славянские племена,

---

* «В последнее время даже турецкие министры так изучили наш церковный вопрос, что делают нередко болгарам очень основательные канонические возражения, когда те слишком спешат. Туркам иногда, для спокойствия империи, приходится защищать православие от увлечения славянских агитаторов» (там же).

никогда не жившие самостоятельной государственной жизнью, являются лишь этнографическими единицами, предназначенными увеличить собою контингент космополитической демократии. Турция и Австрия представляли собой государственное начало для этих племен. Чем же может быть их самостоятельная политическая жизнь, их автономия, без всяких задатков органического творчества, без всякого политического наследия, кроме привычки к интригам и ходячего радикализма бессословной, полуобразованной интеллигенции, только что отпущенной на волю? Конституции более либеральные, чем где-либо; демократический национализм; плутократия кулаков; демагогия мелких адвокатов, писарей, учителей; «космополитическое бессословное всесмешение», доходящее до полной утраты прежних национальных и бытовых особенностей, той самобытной индивидуальности народной, которая сохранялась при самом жестоком рабстве. Скорее, чем другие народы Европы, эти племена без государственных инстинктов, без политического прошлого обезличиваются в общеевропейских, космополитических формах, теряя то немногое, что они имели. На чем же может сойтись с ними Россия, если она не захочет присоединить их насильственно, чтобы создать себе «пять или шесть Польш вместо одной»?

«Разделять югославян может многое; объединить же их и согласить без (такого) вмешательства России может только нечто общее им всем, нечто такое, что стояло бы на почве нейтральной, вне православия, вне византизма, вне сербизма, вне католичества, вне гуситских воспоминаний, вне Юрия Падебрадского, вне Крума, Любуши и Марка-Кралевича, вне крайне болгарских надежд. Это, вне всего этого стоящее, может быть только нечто крайне демократическое, индифферентное, отрицательное, якобински, а не старобритански конституционное, быть может даже федеративная республика» (I, 133).

«Образование одного сплошного и всеславянского государства было бы началом падения царства русского... Русское море иссякло бы от слияния в нем славянских ручьев» (I, 9)*. На этом-то основании Леонтьев и озабочен, возможно, долгим сохранением Австрии и европейской Турции как оплота против грядущего *неизбежного* панславизма. «Хуже самого жестокого поражения на поле брани» он боится, «*чтобы не распалась Австрия и чтобы мы не оказались внезапно и без подготовки лицом к лицу с новыми миллионами эгалитарных и свободолюбивых братьев-славян*» (Нац. Пол., 32). На этом основании Леонтьев полагает,

* Ср. I, 122.

что «*истинное славянофильство*», истинно русский национализм, «обособляющий наш дух и бытовые формы наши», должен «*отныне стать жестоким противником опрометчивого, чисто политического панславизма*» (Нац. Пол., 45).

Таковы пророческие предостережения нашего разочарованного славянофила. Жалеем, что место не позволяет нам привести более подробные выдержки. Леонтьев настаивает на том, что не только справедливость и нравственные соображения, но простой политический расчет будет вынуждать Россию «*нередко,* если не *постоянно,* поддерживать всеми силами своими иноплеменников и этнографических *сирот* Востока, греков, румын, быть может мадьяр и азиатских мусульман», защищая их против «узкого славизма», равно опасного для них и для нашей государственной идеи «великорусского царизма» (I, 26). Ибо такова «особая политическая судьба» России: «Интересы ее носят какой-то *нравственный характер* поддержки слабейшего, угнетенного» (I, 18) — независимо от его племени.

«Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить? — За кровь? — но кровь ведь, с одной стороны, ни у кого не чиста, и Бог знает, какую иногда кровь любишь, полагая, что любишь свою, близкую? И что такое чистая кровь? — бесплодие духовное! Все великие нации очень смешанной крови. — Язык? — но язык что такое? Язык дорог нам как выражение родственных и дорогих нам идей и чувств... Любить племя за племя — натяжка и ложь. Другое дело, если племя родственное нам хоть в чем-нибудь, согласно с нашими особыми (?) идеями, с нашими коренными чувствами» (I, 105).

III

Национализм есть идея «космополитическая, антигосударственная, противорелигиозная, имеющая в себе много разрушительной силы и ничего созидающего» (I, 106). Эта оригинальная мысль Леонтьева резко отличает его не только от Каткова, но и от славянофилов. Из наших консерваторов, сколько мы знаем, он один восстал против национализма во имя охранения. Он призывал всех «нерадикалов» служить «объективным идеям государства и церкви», предоставляя разрушителям «любить национальную идею», чтобы на почве национальной политики опередить Европу в «животном космополитизме» (I, 106–135). Но такова ирония судьбы, что наши националисты сами не знают, чему они работают. Утратив «государственный инстинкт», боль-

шинство консерваторов наших считает охранительным этот «революционный принцип». «Провидению неугодно, чтобы *предвидения* одинокого мыслителя расстраивали ход истории посредством *преждевременного* действия на умы», — такими словами утешал себя Леонтьев в своем умственном одиночестве еще в 1889 году! * А он мог бы жить и сотрудничать в «Гражданине» еще много лет без всякой надежды открыть глаза нашим «белым нигилистам»...

Казалось бы, аргументы Леонтьева ясны и убедительны. Прежде всего национализм как признание абсолютного верховенства нации и национальных интересов есть лишь простое видоизменение ложного демократизма. Возведенный в универсальный политический принцип, он невольно сталкивается с другими началами сверхнародного характера, с «объективными идеями церкви и государства», извращая или отрицая их вовсе. Ясно, что такой национализм носит антирелигиозный характер, сея расколы, подчиняя интересы вселенского христианства *языческой* племенной политике; ясно также, что он носит характер антикультурный, ставя национальное выше общечеловеческого. Наш обскурантизм и столь опошлившаяся теперь «борьба с западным просвещением» достаточно об этом свидетельствуют. Наконец, национализм носит антигосударственный характер, поскольку основные правовые и политические принципы искажаются им в самом корне, подчиняясь совершенно чуждому началу. В великом государстве со смешанным населением, со сложными культурными и политическими задачами национализм является особенно опасным. Леонтьев справедливо указывает, что русская идея, которую он понимает как «православие и самодержавие», противоречит узкому национализму; «вера в Христа не требует непременно веры в Россию» (I, 184); церковь имеет универсальный, вселенский характер. Самодержавная власть, которую наш народ чтит религиозно, самоотверженно, бескорыстно, также имеет в его собственных глазах сверхнародный характер и призвание. Лишь в служении «объективным идеалам» всеобщей правды, в своем ли народе или вместе с ним во всем человечестве, она утверждает это свое высшее значение и право. Наши узкие националисты, наши ложные консерваторы подкапывают и компрометируют эту великую идею универсальной власти более, чем открытые враги ее, так как они противополагают ее элементарным общечеловеческим принципам права и общественности.

---

* «Нац. Пол.», 6.

Что же, однако, сам Леонтьев противополагает этому «национализму»? Универсализм, истинное служение вселенскому единству, всемирному братству или широкое развитие государственной идеи нашей? Мы видели, что нет! На самом деле и несмотря на свою критику национализма и славянофильства, он до конца дней своих оставался славянофилом, хотя и разочарованным, — испуганным националистом, который тем более взывал к насилию и реакции, чем сильнее он робел и сомневался. Это трагикомическое положение делает рассуждения Леонтьева крайне сбивчивыми и противоречивыми. Поэтому он то полемизирует с национализмом, ясно и убежденно доказывает его внутреннюю ложь, — то решительно отказывается понять, почему, собственно, национализм есть принцип разрушительный, и, заявляя себя последователем Данилевского, признает, что народность есть сама себе цель (II, 27). То он жестоко, с горьким цинизмом разбивает мечтания славянофилов о какой-то самобытной культуре, то вдруг сам мечтает о скорейшем разрушении Парижа анархистами, чтобы создать на его месте центр какой-то совершенно новой культуры в Царьграде. То показывает он, что политика России должна в ее же собственных интересах носить нравственный характер соблюдения универсальной *правды*, то, наоборот, он вменяет ей в обязанность обман и лукавство (I, 244), возводя полную безнравственность в политический принцип. Местами он утверждает, что назначение России никогда не было и не будет чисто славянским (I, 283), что «чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа» (I, 10); местами, наоборот, вооружается против самого распространения грамотности в нашем народе из опасения, чтобы через ее посредство не проникли в него элементы европейского просвещения (II, 1–33).

Для характеристики Леонтьева точно так же, как и для характеристики всего нашего новейшего славянофильствующего национализма, особенно типична статья «Грамотность и народность» (первая во втором томе), где наш автор откровенно превозносит варварство, безграмотность и староверчество как наилучшее средство обособления национальной физиономии нашего народа *.

---

* «Да! в России много еще того, что зовут варварством. И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу сказать только, что наш безграмотный народ более, чем мы, хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация» (9); ср. II, 73: староверчество — как «истинное смотрение Божие», как «один из самых спасительных тормозов нашего прогресса».

Национальность, «национальное своеобразие» должно быть пока у славян само себе целью (24), ибо их грядущая культура должна настолько отличаться от всей Западной Европы, «насколько греко-римский мир отличался от азиатских и африканских государств, или наоборот (!)» (25). Поэтому-то нынешняя грамотность, нося в себе общекультурные элементы, и является столь опасной для народного своеобразия. В чем же состоит это своеобразие, которое мы должны оберегать столь ревниво? Леонтьев приводит несколько «любопытных образцов» его, которые он признает особенно «драгоценными и трогательными» (13). Первый образец — дело изувера раскольника Куртина, который зверски зарезал родного сына в жертву Спасу и потом уморил себя голодом в остроге (13–15). Второй образец — дело казака Кувайцева, по совету ворожеи осквернившего могилу своей любовницы, чтобы избавиться от тоски (15–18). Третий образец — действительно назидательный — духовного суда у молокан, секты грамотной и, как известно, «западноевропейского» происхождения, в которой, как говорит сам автор в другом месте (I, 100), «византийского уже ничего не осталось». Наконец, четвертый пример — уже не из судебной практики — русская кухня и красавица в сарафане и кокошнике на выставке в трактире Корещенка, привлекающая «иностранцев» в заведение и дающая нашему автору повод заметить, что «национальное своеобразие не может держаться одним охранением» (20).

И в этой самой статье, где Леонтьев проповедует полное обособление России от Европы путем искусственного поддержания народного варварства, Леонтьев совершенно неожиданно признает *пользу* и даже необходимость европейского просвещения для национальной культуры в силу универсального, сверхнародного значения его общечеловеческих начал. Но признав, на с. 24, что «*облечение общих идей в национальные формы может принести и уже во многом принесло богатую жатву*», он тут же, через пять строк, признает, «*что одними и теми же идеями, как ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество жить не может*» и что для служения всемирной цивилизации нужно только развивать «свое, национальное».

Отметим это явное противоречие, эти фразы, прикрывающие полную путаницу понятий. Отметим также национализм, доведенный до высших крайних пределов, договорившийся до совершенного абсурда — проповедь варварства, отрицание каких-либо пребывающих общих идей, которыми могло бы жить человечество. Что станется в таком случае с христианской и монархической идеей, с древним византизмом, в котором Леонтьев усмат-

ривал также общую «объективную идею», противную ложному национализму? Правда, что приведенная статья написана в 1870 г., после которого многие мнения нашего автора значительно уяснились. Но с годами полемика против национализма и разочарование в славянофильстве усилились, а противоречия остались прежние до конца и даже обострились возрастающим разочарованием в том самом славянстве, от которого он вместе с Данилевским ждал нового «культурного типа», новой всемирной культуры на старый восточный лад *. «Пышные перья самобытной хомяковской *культуры* разлетелись в прах туда и сюда при встрече с жизнью, и осталась вместо нарядной птицы какая-то очень большая, но куцая и серая индюшка, которая жалобно клохчет, что ей плохо, и не знает, что делать» — едкая эпиграмма по адресу новейшего славянофильства, которая падает прежде всего на голову автора **.

Как Данилевский — этот славянофил в зоологии и зоолог в славянофильстве, Леонтьев, считающий себя его учеником и последователем, столь же чужд настоящего исторического образования и еще более — философского понимания истории [8]. Народы и государства в своем росте, цветении, дряхлении представляются ему какими-то громадными дубами, которые живут до тысячи лет и затем падают, чтобы дать место новым деревьям. Никакого преемства, никакого единства культуры, даже христианской, нет и не должно быть, как нет и не должно быть единого человечества. Подумаешь, что есть только одно единство смерти и общего разрушения!

В этом сказывается всего ярче недостаток веры в те универсальные идеи, которые исповедует Леонтьев. Отсюда его страх перед тем универсальным движением, тем провиденциальным стремлением к единству, которое он усмотрел в современном человечестве. Отсюда же вся его безнадежная политическая программа тех временных запруд и плотин, которыми он думает его замедлить, тех реакционных паллиативов, которые он предлагает, сам не веря в их действительность.

IV

Есть, впрочем, одна общая идея, общее начало, к которому обращается Леонтьев: это *византизм* как совокупность принудительных начал в человеческом обществе.

* Ср. I, 76, примечание 1884 года.

** II, 183.

В рассуждениях Леонтьева о византизме в его отношении к славянству вообще и к России в частности есть много оригинальных и верных, хотя и односторонних мыслей. Он настаивает на том, что «византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» (I, 100). Основы нашего государственного и домашнего быта, вся наша сила и дисциплина, наше творчество, словом, вся наша жизнь пропитаны византизмом и связаны с ним неразрывно. Самое христианство, точно так же, как и семейная жизнь, немыслимо в России «без византийских основ и без византийских форм» (I, 85). Реформа Петра, изменив многое национальное русское, оставила нетронутым этот коренной византизм «с тем двойственным характером церкви и родового самодержавия, с которым он утвердился на Руси» (199). На этот византизм и возлагает Леонтьев все свои надежды.

Но и здесь, однако, есть место сомнениям и недоумениям. И здесь мы не находим у Леонтьева твердой, спокойной веры в свой идеал.

Прежде всего «одними и теми же идеями, как бы ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество постоянно жить не может» (II, 29): чтобы послужить себе и вселенной, Россия должна сказать миру «что-либо мировое свое» (23), помимо византизма, которым она жила столько веков. Что же, спрашивается, представляет из себя славянство с Россией во главе — за вычетом византизма? «Ответа нет!» — говорит Леонтьев (I, 106); «славянство есть, и оно очень сильно; славизма как культурного здания нет уже или нет еще» (I, 122). «Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм... Нравится ли нам это или нет, худо это византийское начало, или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь, не только русского, но и славянского охранения» (I, 119) *. «Пышные перья самобытной хомяковской культуры разлетались в прах при встрече с жизнью»: такой культуры у нас нет, и нет никаких положительных доказательств в пользу того, что мы ее выработаем. «Разве решено, что именно предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы мо-

* Ср. I, 81. «Идея византизма крайне ясна и понятна... Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образовываться самые разнообразные фигуры».

лоды? Иные находят, что наше сравнительное умственное бесплодие в прошедшем может служить доказательством нашей незрелости или нашей молодости. Но так ли это? Тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды» (186). Напрасны также славянофильские надежды на простой народ, ибо «не он в течение времени окрашивает высшие слои, но эти высшие слои везде одинаково влияют на низшие» (207)*. «Молодость наша, — говорю я с горьким чувством, — *сомнительна*. Мы прожили много, *сотворили духом мало* и стоим у какого-то рокового предела» (188). Сколько уныния, сомнения, разочарования в этих словах! «Надо крепить себя, меньше думать *о благе* и больше *о силе*. Будет сила, будет и койкакое благо, возможное!» (183).

Но самый византизм, этот якорь всеобщего охранения, имеет ли он в глазах Леонтьева достаточно молодости и живучести? Он выработался окончательно в *дряхлой* Византии, которая лишь *доживала жизнь Рима.* «Она была молода и сильна религией. И разнообразие ее было именно на религиозной почве. Замечательно, что к X веку были почти уничтожены или усмирены все ереси, придававшие столько жизни и движения византийскому миру. Торжество *простого консерватизма* оказалось для государства так же вредно, как и слишком смесительный прогресс... С IX и X веков зрелище Византии становится все проще, все суше, все однообразнее в своей подвижности. Это процесс какого-то одичания вроде упрощения разнообразных садовых яблок, которые постепенно становятся все дикими и простыми, если их перестать прививать» (178–179).

Таким образом, чистый, нерастворенный византизм мог бы задушить то, что он должен охранять, ибо, как выражается наш автор в другом месте, «государство есть своего рода организм, которому нельзя дышать исключительно азотом полного застоя» (II, 75). К тому же оказывается, что византизм далеко не исчерпывает собою всех «охранительных начал» человеческого общества. Обособляя Россию от Европы, он не заключает в себе консервативных начал и учреждений, действие которых могло бы распространяться на эту последнюю, как, например, католицизма, феодализма. Притом Леонтьев, консерватор-государственник западного, вовсе не русского типа, справедливо указывает на то, что дух охранения в высших слоях общества на Западе был всегда сильнее, чем у нас (I, 185). Не скрывая своего сочувствия к консервативным устоям Западной Европы, Леонтьев открыто

* Ср. II, 163.

симпатизирует папству, видя в нем развитие начала авторитета, иерархического начала, какого он не находит в восточной церкви*. С другой стороны, отстаивая вселенский характер власти греческого патриарха, Леонтьев сетует на то, что корни губительной «национальной политики», национального самоутверждения или национализма лежат в «филетизме», проникающем собою всю политику восточных церквей**. В «византизме» таким образом ослабляется иерархический принцип. Равным образом, в силу своего отношения к светской власти, духовная власть при византийском строе общества не может иметь должной независимости, не говоря уже о том подавляющем развитии, которого она достигла в Западной Европе. Так, на Востоке «чистейшие интересы православия (не политического, а духовного) тесно связаны *с владычеством мусульманского государя*. Власть Магометова наследника есть залог охранения и *свободы* для христианского аскетизма» (II, 266).

Итак, «прочный якорь всеславянского охранения» оказывается, во всяком случае, непригодным для спасения погибающей Европы, ни для создания «самобытной славяно-азиатской культуры». И Леонтьев до такой степени боится за его крепость для самой России, что рекомендует усилить его действие другими вспомогательными «тормозами» и «железными крюками». Он до такой степени боится наступления развязки на Балканском полуострове, что дрожит за существование Турции, сознав «с ужасом и горем, *что благодаря только туркам* и держится еще многое истинно православное на Востоке» (I, 266).

И тем не менее он все еще мечтает о наступлении какой-то самобытной славяно-азиатской культуры, для осуществления которой он предлагает следующую политическую комбинацию: соглашение с Германией, война с Австрией и взятие Царьграда; предание «буржуазных» чехов «на совершенное съедение немцам» («ну их, чехов!»)**; водворение анархии во Франции и окончательное разрушение Парижа анархистами. Константинополь должен составить центр новой культуры, так как «раз вековой строй

---

* Ср. I, 107; II, 306, и др., «Нац. Пол.», passim.

** I, 256.

*** «Вопрос в том, как ослабить демократизм, либерализм, европеизм... как заглушить их, а не в том, как подбавить им еще чего-то архилиберального и архиевропейского... Если бы нужно было проиграть два сражения немцам, чтобы *обстоятельства* заставили нас с радостью отдать им чехов, то я, с моей стороны, желаю от души, чтобы мы эти два сражения проиграли!» (I, 301). Ср. 109: «На кой нам прах эти чехи!»

нашей жизни разрушен эмансипационным процессом, новая прочная организация на старой почве и из одних старых элементов становится невозможной» (I, 246). Константинополь даже «не должен быть реальною частью или провинцией русской империи», но «принадлежать *лично* Государю Императору», «стоять в так называемой union personelle [9] с русской короной... *Там само собою* (?) при подобном условии и начнутся *те новые порядки,* которые могут служить высшим объединяющим культурно-государственным примером как для тысячелетней, *несомненно уже устаревшей* и с 1861-го года *заболевшей эмансипацией* России, так и для *испорченных европейскими влияниями афинских греков и югославян*» (Ib).

Как ни фантастичен подобный план, в нем есть своеобразная логика. Константинополь, а не Петербург или Москва — законная столица византийской культуры. «Административный центр» России перенесется, вероятно, в Киев (297) — поближе к новому нерусскому «культурному центру», которого «устаревшая» Россия не в силах создать внутри себя. Этот идеал решения восточного вопроса есть, по словам Леонтьева, «самый широкий и смелый, *самый идеальный,* так сказать, из всех возможных идеалов» (280), как ни грустен кажется он для русского патриотизма.

В чем должна состоять новая мировая культура, Леонтьев только указывает мимоходом и предположительно *. «Новые порядки», которые должны зародиться в центре «вселенского византизма», сводятся к системе какого-то всемирного закрепощения, к переустройству человеческих обществ «на крайне стеснительных и принудительных началах» (II, 135), на принципах обратно противоположных началам равенства и свободы, и к замене «всеполезной» науки честным скептицизмом и пессимизмом (II, 309–310). «Есть основание думать и надеяться, что осуществленная в государственно-культурной практике аграрно-рабочая идея оказалась бы не чем иным, как *новой формой феодализма,* т. е. новым *особого рода закрепощением лиц к разным корпорациям, сословиям, учреждениям, внутренне-принудительным общинам и отчасти даже и другим лицам, как-нибудь особо высоко карьерой или родом поставленным*».

Таков идеальнейший из всех идеалов! Такова миссия России. Не примирение социальных противоречий, терзающих общест-

---

* На с. 284 мы находим следующее наивное признание: «Под словом “своеобразная мировая культура” я разумею *целую свою собственную систему отвлеченных идей: религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических*».

венный строй Европы, а их увековечение. Не примирение Востока с Западом, не окончательное прекращение их вековой вражды, а только окончательное культурное обособление Востока от Запада, которое должно быть куплено отречением от западных славян и признанием полнейшей культурной несостоятельности, старческого маразма России и всего славянства. Старые славянофилы мечтали о том, чтобы Россия перенесла свою столицу из Петербурга как центра западной культуры в Москву. Леонтьев находит справедливым, что и Москва не годится в средоточие антикультурной реакции, в столицу византизма: ибо и она, точно так же, как вся Россия, слишком восприняла в себя элементы западного просвещения и, соединяя в себе восточное и западное, будет, естественно, стремиться к примирению, а не к обособлению этих начал. Россия должна отречься от себя, найти себе центр вне себя, вне славянства, на берегах Босфора, в Царьграде, который был обособлен от Запада вековым деспотизмом наследника Магомета и сохранен им во всей своей неприкосновенной восточности. Следуя этому своему назначению, Россия до поры до времени должна поддерживать искусственно, «железными крюками администрации» (II, 186) все то, что обособляет ее от прочего человечества — «спасительную грубость» (II, 88), безграмотность, варварство, староверчество.

Таковы политические воззрения Леонтьева. Он описал до конца тот ложный путь, на который он вступил, и тем способствовал выяснению истинного пути. Начав со славянофильского отрицания западной культуры, с туманного идеала какого-то «мирового своего», которое должна сказать миру Россия, обособленная от прочего человечества, он постепенно изверился не только в панславизме, но и в культурном славизме, и не только в нем, но и в самой творческой способности русского народа. Такого глубокого неверия в Россию, такого разочарования в ней мы стали бы напрасно искать у многих крайних западников: по крайней мере, никто из них не выразил его так наглядно, никто не пророчил, а главное, не *желал* для России столь постыдного конца.

Естественно, что он, при таком идеале, так боялся, робел за Россию. Ибо не мог же он не чувствовать, если не сознавать в глубине души, что Россия никогда не пойдет в Византию, что весь его дикий проект есть лишь чудовищная, болезненная утопия, которая не может быть реальной потому только, что она ничего идеального в себе не имеет. Не мог не понимать этот несомненно умный и даровитый человек, приведенный к абсурду логикой своих ложных мыслей, что Россия, принявшая в себя столько восточных элементов, есть тем не менее государст-

во европейское; что не случайной прихотью Петра, но провиденциальной исторической необходимостью приняла она западную культуру. Эта культура нужна для внешней военной и экономической силы России, как сознал это Петр Великий, как с горестью соглашается и Леонтьев. И она нужна для внутренней силы России, она в известном смысле так же составляет ее raison d'être[10], как и восточное начало «византизма»: как показал Леонтьев, отрекаясь от Запада в пользу византизма, России пришлось бы отречься и от славянства, и от себя самой. Поэтому Леонтьев не мог верить в свой идеал, не верил в Россию и боялся ее победы более, чем ее поражения. Страх составляет, как мы видели, характерный мотив, который слышится во всех произведениях Леонтьева. Под влиянием постоянной паники он взывал к насилию и реакции, которую сам же признавал бесплодной; она же внушала ему его обскурантизм и крепостничество и вдохновляла самые отвратительные страницы его произведений.

V

Мы могли бы на этом покончить наш разбор воззрений Леонтьева, если бы он не пытался обосновать своих политических взглядов особого рода религиозными теориями, в которых он также является печальным знамением времени. Как в славянофильстве, так и в православии он хотел быть «реалистом» и «пессимистом». В противоположность мечтательному универсализму славянофилов он проповедовал христианство с «византийскими формами и основами», христианство, основанное на страхе, «антилиберальное» и «стеснительное» христианство «как краеугольный камень охранения, прочного и действительного» (II, 44).

«Поменьше о той *любви без страха,* того христианства a l'eau de rose[11], которым иные простодушно морочат себя и нас. Нет! христианство есть одно настоящее... это христианство монахов и мужиков, просфирен и *прежних* набожных дворян. Это великое учение — *для личной жизни сердца столь идеальное* (столь нежное даже!), *для сдерживания людских масс железной рукавицей столь практичное и верное,* — это учение не виновато, что формы его огрубели в руках людей простых... Но истина ли виной тому, что более образованные люди почти все забыли эту истину в погоне за миражом прогресса?» (II, 48).

Богословские воззрения свои Леонтьев развил всего более из своей критики Толстого и Достоевского, в произведениях кото-

рых он видел слишком «розовое» понимание христианства, как религии одной любви. Он справедливо указывает на односторонность Толстого, который упраздняет собственно-религиозный элемент христианства, сводя его к простой морали, к одной нравственной обязанности любви. Он, может быть, не без основания мог бы упрекнуть и Достоевского за ту болезненную чувствительность, то истерическое самоуслаждение, которое иногда придает нездоровый характер его мистицизму. Но, во всяком случае, сам Леонтьев в противоположность их «розовому» христианству проповедует какую-то побелевшую от ужаса, несомненно искаженную веру. Одним из первых писателей у нас он пустил в ход эти совершенно превратные и ложные толкования церковного учения о страхе Божьем, то особого рода христианство «железной рукавицы», которое пришлось по вкусу нынешним перекувыркнувшимся террористам и, к сожалению, проповедуется не одними газетами консервативного направления. Фарисеи, купившие Христа за тридцать сребреников, чтобы предать Его в руки игемона, они не различают «страх иудейский» от «страха Божия», священный трепет верующего и любящего сердца — от трепета бесовского.

Я не хочу бросить здесь какую-либо тень на личную религиозность покойного писателя, которого я не знал. Я касаюсь только его богословских рассуждений, которые кажутся мне ложными, но знаменательными по нынешнему времени.

Прежде всего Леонтьев — что весьма характерно — совершенно отождествляет страх Божий со страхом смерти, страхом наказания в этой и загробной жизни. «*Начало премудрости* есть "страх Божий" — простой, *очень простой страх* загробной муки и других наказаний в форме земных истязаний, горестей, бед». В противоположность «плодам духа» такой «простой» страх, по справедливому выражению автора, «доступен всякому». «И стыдиться страха Божия просто смешно, — говорит Леонтьев, — кто допускает Бога, тот должен Его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы (!!)» (II, 268). И бесы веруют и трепещут — заметил, однако, апостол! Есть, стало быть, страх, которого можно и должно стыдиться, хотя по слабости человеческой он, действительно, доступен всякому. «Силы слишком несоизмеримы», — говорит Леонтьев: да кто же, кроме бесов, мерится силами с Богом?

Не претендуя знать мнения всех современных компетентных богословов, мы полагаем, что страх Божий отличается от всякого другого — бесовского и человеческого страха — своим нравственно-*религиозным* характером. Это не страх силы, а сильной правды. Вернее, это — страх перед бесконечно великою, превос-

ходною и святою, живою личностью. Глубокое сыновнее почтение может возвышаться до характера нравственного страха, который становится религиозным, перенесенный на Божество. И верующий боится Бога не только тогда, когда сознает, что преступает против Его правды, но и тогда, когда повинуется Ему с верой и любовью. Ибо страх Божий проявляется в послушании, смирении и молитве чище и лучше, чем в угрызениях грешной совести. Во всяком случае, в послушании или в раскаянии, но только тот имеет страх Божий, кто боится прежде всего самого Бога, а не каких-либо истязаний, горестей, черта и других неприятностей. Без этой нравственно-религиозной черты нет страха Божия — есть только физический страх муки и насилия, в котором начало лицемерия, отчаяния и суеверия, а никак не премудрости.

Исказив христианское представление о страхе Божием, Леонтьев извращает и самую основную истину христианской этики — учение о любви, которому он противополагает теорию о радикальном зле в человеческой природе. «Плод страха Божия» есть любовь; плод страха бесовского — трепет; плод ложного человеческого страха «истязаний и бедствий» есть лицемерное подчинение, внешнее деланье некоторых дел без сердечного побуждения, без любви, исключительно из боязни загробных мук, с корыстною, так сказать, целью личного избавления себя от них. «Христос указал, — говорит Леонтьев, — что человечество *неисправимо в общем смысле*. Он указал даже, что «под конец (во многих) оскудеет любовь», т. е. со временем ее будет еще меньше, чем теперь (?), и потому давать советы любви нужно только с целью *единоличного* вознаграждения за гробом, а не в смысле сплошного улучшения земной жизни человечества» (II, 274)*. Где же, однако, «указал» это Христос? Леонтьев следующим образом передает Его заповеди блаженства: «“Пока блаженны миротворцы”, *ибо неизбежны распри*... “блаженны алчущие и жаждущие правды”, ибо правды всеобщей *здесь не будет;* “блаженны милостивые”, ибо всегда будет кого миловать» (244).

Леонтьев был бы прав, конечно, если бы он хотел сказать, что Христос не был «утилитарным прогрессистом» или «буржуазным оптимистом». Но сказать даже, что Он не заботился об улучшении земной, материальной действительности человечества, об исцелении его физических язв, есть уже неправда. Утверждать же, что Он или Его ученики давали советы любви — «только с целью *единоличного* вознагражденья за гробом», — это совер-

* Ср. II, 300.

шенное извращение всего Евангелия Христова. Леонтьев негодует на Льва Толстого за то, что он приводит слишком много эпиграфов из послания Иоанна Богослова «и все только о любви» (II, 273). В числе их есть, однако, один — кто не любит, тот не познал Бога, ибо Бог есть любовь (IV, 8). Любовь, значит, нужна нам прежде всего для самого *познания* Бога. Эта любовь открылась людям во Христе (IV, 9), эту любовь познали мы в том, что Он положил душу Свою за нас (III, 16), за спасение мира. Любовь есть, следовательно, для верующих не только универсальная *заповедь,* всеобщий и высший *идеал,* но сознается ими как универсальное *начало* всего, как Бог, как *Отец,* открывшийся нам всецело в Иисусе Христе и давший нам в Нем «область чадам Божиим быти». Таково исконное общехристианское учение, которое призывает нас искать Бога здесь, на месте, не дожидаясь гроба, любить теперь и всегда, а не *после,* как советует Леонтьев (II, 302). Полемизируя против любви сентиментальной, против смешения христианской идеи с идеей политического равенства и братства, он сам упустил из виду этот основной принцип христианской этики — веру в совершенную действительность и полноту любви — в *божество* любви, во Христе открывшейся. Поэтому он ограничивает как *заповедь* любви, так и самое *значение* ее отдельными делами, отдельными заслугами человека. Но он упускает из виду, что если «любовь без смирения и страха» есть лишь «наиболее симпатичное проявление» простого индивидуализма, то любовь из одного страха, дела любви как средство только для личного спасения — наименее симпатичное проявление этого индивидуализма.

Леонтьев ограничивает евангельскую *заповедь* любви заботой о немногих соотечественниках, притом непременно консервативного направления. «Современного европейца», француза в особенности, «не за что» и не следует любить (II, 282–287), о чем Леонтьев рассуждает весьма пространно. Даже «милосердие к ним (к французам) в случае несчастья должно быть сдержанное, сухое, как бы обязательное и холоднохристианское (!)» (283). Либералов также «не следует любить... а если их поразят несчастья, если они потерпят гонения или какую иную земную кару, то этому роду зла можно даже порадоваться в надежде на их нравственное исправление» (287). В доказательство этой мысли Леонтьев ссылается на митрополита Филарета [12], который находил телесное наказание *преступников* полезным для их настроения. «Ты побиеши его жезлом, душу же его избавиши от смерти...» Но не одни европейцы и либералы, а и ни в чем не повинные потомки грядущих поколений также исключаются из нашего

сердца (290), также и потому, что все должно погибнуть. «День наш — век наш, и потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайших делах ваших, а сердечно — лишь о ближних, а не о всем человечестве». Впрочем, сам Леонтьев, как мы видели, заботился на практике и о человечестве, и о потомках, для которых он мечтал о новой всемирной царьградской культуре. Ибо при неразрывной, постоянно усиливающейся экономической, культурной и политической *связи* народов между собою нельзя подумать и об отечестве, не подумав о прочем мире...

Таково своеобразное понимание заповеди любви к ближнему, которое Леонтьев приписывает нашей церкви! «Холоднохристианское» милосердие прямо противополагается гуманности: из того, что христианин с покорностью переносит посылаемые Богом скорби, выводится заключение, что гуманное стремление «стереть с лица земли эти *полезные* нам обиды, разорения и горести» (301) есть стремление антихристианское. «Все положительные религии были учениями *пессимизма, узаконившими* (?) страдания, обиды и неправду земной жизни» (167).

Ограничивая заповедь любви и милосердия личными заслугами, внешним деланием, с целью избавления себя самого от тех «наказаний», которые страшат его, Леонтьев, естественно, не верит и в могущество любви, ее возрождающую, всепобеждающую силу. В этом, в сущности, и состоит вовсе не христианский «пессимизм» нашего богослова, который подкрепляется гораздо лучше его цитатами из Гартманна [13], чем неудачными ссылками на извращенные им евангельские тексты. «Братство *по возможности* и гуманность, действительно, рекомендуется Св. Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души; но нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия» (II, 300). Напротив того, «как реалист и христианин», Леонтьев полагает, что этот мир и благоденствие, о котором молится церковь, и это соединение всех, о котором сам Христос молился, не только невозможно, но и нежелательно*. «И поэзия земной жизни, и условия загробного спасения одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы (!), а, объективно говоря, некоего *как бы гармонического ввиду высших целей сопряжения вражды с любовью*. Чтобы самарянину было кого пожалеть и

* «С христианской точки зрения можно сказать, что *воцарение на земле постоянного мира*, благоденствия, согласия, общей обеспеченности и т. д., т. е. именно того, чем задался так неудачно демократический прогресс, было бы *величайшим бедствием в христианском смысле*» (II, 68).

кому перевязать раны, необходимы же были разбойники» (297). Не «скучный до отвращения *пир всемирного* однообразного братства» (297), а «поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными» — вот жизнь в ее истинной действительности. На том свете — другое дело. «*Но на земле, теперь нам известной, и под небом, теперь нам знакомым,* все хорошие наши чувства и поступки — любовь, милосердие, справедливость и т. д. — являются и должны являться всегда лишь тем корректив жизни, тем *паллиативным лечением* (полезных нам) язв, о которых я упоминал выше» (294 и 292).

Таким образом, в этой жизни любовь есть только и должна быть паллиативом. Чем же таким, спрашивается после этого, должно быть христианство, если истинная любовь на земле есть нечто не только невозможное, но и нежелательное, не долженствующее являться? Здесь высказывается не столько «реализм» Леонтьева, сколько попросту его дилетантизм. Его оценка жизни и всемирной истории скорее чувственно-эстетическая, чем нравственно-религиозная. Он видит в ней какой-то калейдоскоп теней, романтическую оперу, в которой грозные и печальные звуки чередуются с трогательными и нежными (I, 294), или «бурное и занимательное — частью тяжелое, частью очень сладкое, но во всяком случае скоропреходящее сновиденье» (II, 94). Это чисто романтическое отношение к действительности нужно иметь в виду при окончательной оценке миросозерцания нашего автора.

Безнравственное и вместе с тем вовсе не религиозное учение, которое он проповедовал, поневоле выходит непривлекательным. Кого могла обратить или наставить эта циничная проповедь! Она равно противоречит и заповедям Христа, и каждому из прошений молитвы Господней (прошению о царствии, о том, чтобы воля Отца была на земле так, как на небесах; о том, чтобы мы избавлены были от искушений и от лукавого). Словом, оно противоречит всему христианскому сознанию. Но, к сожалению, Леонтьев не один в своем заблуждении: в утрированных, карикатурных чертах он дает типическое выражение тому особого рода *ложному* христианству, которое мнит себя особенно консервативным и строгим потому только, что оно, усугубляя наружно строгость византийских форм православия, в то же время упраздняет веру, надежду и любовь, заменяя их недоверием, страхом и ненавистью. Леонтьев возвел в принцип свое понимание христианства, на человеческом страхе основанного. В православии, как и во всем, он искал прежде всего оригинальной своеобразности, «обособляющих черт». И там, где он находил эти обособляющие черты, он тотчас же преувеличивал их, не зная

меры, с той любовью к парадоксу, которая его отличала. Подвижники Афона научили его бояться духовной гордости и религиозной сентиментальности. А он ухитрился сделать из проповеди смиренномудрия и страха Божия своемудрие особого рода и принять за самую суть православия — сухой и нечистый *осадок* восточного подвижничества, его caput mortuum[14], а не его живую силу. Оно и должно было так случиться, ибо там, где мы ищем не просто *истину,* а непременно что-нибудь особенное, исключительное, обособляющее, мы непременно придем к эксцентрическому и безобразному.

Но должно думать, что личная религия Леонтьева отлична от его богословских рассуждений. Он искренно чтил и любил церковь и умер монахом, доказав на деле свое благоговение перед идеалом монашества. Он ставил святыню православия выше племенного филетизма, выше собственных рассуждений и умствований. Потому трудно осуждать безусловно этого, быть может, слишком откровенного писателя, самые заблуждения которого иногда более оригинальны и поучительны, чем заразительны и лукавы. Он был, во всяком случае, вполне искренним в своих словах и убеждениях. Он жил своим умом, и если он пользовался при жизни *заслуженной* неизвестностью, то это не вследствие недостатка оригинальности и таланта. Теперь, после его смерти, мы можем воздать ему должное, так как той «консервативной» партии, в которой он числился, нет расчета распространяться о его своеобразных воззрениях. Ответственность же за них лежит не на нем одном, хотя он один имел мужество их высказать, ибо они имеют логическое основание в прошлом русской мысли, точно так же, как и в ее настоящем. Леонтьев ставит нам очень энергично задачу чрезвычайно серьезную и трудную, которую, во всяком случае, гораздо труднее решить, чем это казалось нашим прежним славянофилам или прежним западникам. И как ни узко то решение, которое предлагает сам Леонтьев, сам он сознавал чрезвычайно ярко, что переживаемый нами кризис обусловливается универсальными причинами, имеет универсальный характер.

Свящ. И. ФУДЕЛЬ

Культурный идеал К. Н. Леонтьева

Статья Л. Тихомирова «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев» («Русское обозрение», октябрь, 1894) является чуть ли не единственной, но очень удачной попыткой указать на значение К. Н. Леонтьева в истории развития нашего самосознания. Выяснить органическую *связь* К. Леонтьева с первыми представителями того направления, которое называется славянофильским, указать на совершающийся факт *развития* русского национального самоопределения — мысль эта заслуживает полного внимания и одобрения. Собственно говоря, только с этой точки зрения и возможно понять такое сложное явление, как мировоззрение К. Леонтьева, и только подобная постановка вопроса, значительно расширяющая поле нашего зрения, способна объяснить все кажущиеся противоречия нашего «одинокого мыслителя».

Но пока значение К. Леонтьева в ряду других поборников русских идеалов станет ясно в общественном сознании, пройдет еще немало времени. К. Леонтьев не принадлежит к числу тех писателей, которые легко усваиваются. Он не публицист в прямом смысле этого слова, ни тем менее философ; напрасно мы стали бы искать в его сочинениях какой-либо системы, облегчающей понимание, или точно выраженных посылок, объясняющих неожиданный вывод. К. Леонтьев есть прежде всего *художник мысли,* как он сам часто любил называть себя. Он мыслит образами, и яркие картины, которые могли бы служить хорошей иллюстрацией доказанной мысли, очень часто заменяют ему всякие логические доказательства. В этом и сила, и слабость К. Леонтьева; сила — потому что художественное чутье вводит его на ту высоту познания, которая недоступна логическому анализу; слабость же заключается в том, что эта особенность К. Леонтьева мешает правильному пониманию его мыслей. Для того чтобы

уяснить себе точку зрения этого «художника мысли» и увидеть в его писаниях не одно только собрание парадоксов, а глубокое и цельное мировоззрение, необходимо, *изучив* все написанное К. Леонтьевым, перевести на логический язык его художественную мозаику и сложить в своем уме все это в некоторую систему. Но такая работа мысли, конечно, не по плечу не только среднему читателю, но и среднему критику; они довольствуются обыкновенно более легким, т. е. поверхностным, знакомством с писателем; внешние впечатления при этом играют большую роль, и два-три ярких выражения считаются достаточным основанием для обвинительного акта. В результате — возмутительно несправедливое отношение к писателю, отношение, не всегда исходящее из нечистых побуждений. К. Н. Леонтьев в этом случае был так несчастлив, что иногда страдал от непонимания даже со стороны своих единомышленников и друзей. Яркий пример тому — П. Е. Астафьев, обвинивший однажды К. Леонтьева в том, что он будто бы «нападает на национальный идеал» (см. брошюру «Национальность и общечеловеческие задачи»).

Все это лишний раз доказывает, что такие художники мысли, как К. Леонтьев, требуют обширных и ясных комментариев к своим трудам, потому что только таким путем можно спасти их идеи от кривотолкования и сделать их достоянием общественной мысли.

* * *

Л. Тихомиров совершенно прав, когда говорит, что К. Леонтьев отметит собою *второй* фазис развития русского самосознания, как славянофилы отметили *первый* фазис его пробуждения. В сущности — славянофильство есть первая попытка нашего национального самоопределения. Заслуга первых славянофилов та, что они проникли в дух народа и русской истории и указали нам *основы* нашего национального бытия. Их дело было также закрепить определение этих основ в логических формулах. Но затем продолжается дальнейшая работа национального духа, ищущего себе более точного самоопределения и в более широких рамках жизни. При этой работе, которая по характеру своему должна быть непременно критической, неизбежно крушение всяких наростов и придатков, не составляющих сущности предыдущей работы. Основы остаются те же, и логическое определение их то же, но разрабатывается ясное соотношение этих основ между собою и точнее устанавливается *понимание* их. Последнее очень

важно, так как между формулой и ее пониманием лежит целая бездна *.

Таким образом, дальнейшее *развитие* идей славянофильства обусловливается само собою дальнейшим ростом национального самосознания **. Развитие это идет путем самостоятельным, независимо от собственно-славянофильского течения мысли. Главные работники на этом пути сходятся в своих выводах с разных сторон, иногда не зная друг о друге. И. С. Аксаков говорит, что Ф. И. Тютчев, живя за границей 22 года, совершенно оторванный от всего народного, силой собственного труда «не только пришел к выводам, совершенно сходным с основными славянофильскими положениями, но и к их чаяниям и гаданиям». Точно так же и Н. Я. Данилевский, один из крупных представителей русской мысли, к славянофильскому кружку не примыкал. М. Н. Катков же, так полно и всесторонне объяснивший нам идею самодержавия, к славянофилам относился даже враждебно (по крайней мере, до последнего периода своей жизни). К этим корифеям примыкают менее крупные работники русской мысли, как <Н. П.> Гиляров-Платонов, П. Е. Астафьев и многие другие. И все они несут в общую сокровищницу — каждый нечто свое, дополняя и распространяя идеи друг друга.

Так развивается наше национальное самоопределение и медленно, но верно воспринимается общественным сознанием.

Сущность этого самоопределения выражается так: *Россия есть мир культурно-своеобразный и обособленный от западноевропейского*. Я сказал — Россия, а не славянство, так как всецело присоединяюсь к мнению Н. П. Гилярова-Платонова, что «сла-

---

* Недавно в «Московских ведомостях» Ю. Николаев говорил, что и теперь еще встречаются люди, которые смешивают православие с духовной консисторией, а самодержавие с полицейским участком.

** Необходимость этого развития не отрицал и последний из славянофилов. В биографическом очерке Ф. И. Тютчева И. С. Аксаков говорит, между прочим, по поводу славянофильства: «Без сомнения, отжиты также те крайние увлечения, которые органически, так сказать, были связаны с личным характером первых проповедников или вызывались страстностью борьбы; некоторые, слишком поспешно определенные формулы, в которых представлялось иным славянофилам будущее историческое осуществление их любимых мыслей и надежд, оказались или окажутся ошибочными, и история осуществит, может быть, те же начала, но совсем в иных формах и совсем иными, неисповедимыми путями... Но тем не менее раз возбужденное народное самосознание уже не может ни исчезнуть, ни прервать начатой работы и оправдает, конечно, со временем многие высказанные славянофильством положения, кажущиеся теперь мечтательными».

вянство как славянство не заключает в себе никаких задатков никакой новой культуры». Сущность славянофильства заключается, конечно, в указании нашей русской культурной самобытности; любовь же к славянам — это внешний придаток к славянофильскому учению, это самый несущественный признак его, который только потому оказался связанным с этим направлением, что пробуждение нашей национальной мысли *совпало* с племенными движениями на Западе. Совпадение не могло пройти бесследно, и вот мы видим, что тот же Иван Аксаков, который в 1849 году говорил, что «в панславизм мы не верим и считаем его невозможным», он же всю вторую половину своей жизни посвятил служению тому же панславизму и был его главным и страстным поборником. Это противоречие объясняется тем, что с конца 60-х годов славянофильство начинает *перерождаться*. Существенное в этом учении, т. е. *изучение культурной самобытности России,* переходит к лицам, не связанным преемственно с первыми славянофилами, и дальнейшее развитие национального самосознания связано уже с именами Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова, М. Н. Каткова, К. Н. Леонтьева, П. Е. Астафьева и др. Несущественное же в славянофильстве, т. е. *любовь к славянскому племени,* с того времени начинает самостоятельно развиваться в особое направление политического *панславизма,* во главе которого стал И. С. Аксаков. Как публицист, а не философ и не политический мыслитель, И. С. Аксаков не мог ничего уже прибавить к системе славянофильства и старался только *сохранить* в целости и чистоте те начала, которые выработаны первыми славянофилами. Эта же *консервативная* деятельность характеризует и последующих поборников панславизма, которые в подобном охранении начал видят и заслугу свою и задачу. Они сохранили и название «славянофилов», которое, впрочем, к ним более идет, чем к первым провозвестникам основ *русской* культуры, всегда отрекавшимся от данного им в насмешку названия.

Таким образом, выражение русской национальной идеи, в той степени, до которой она *доразвилась* в наши дни, мы находим не у новейших «староверов» славянофильства, а у тех русских мыслителей, которые самостоятельно трудились над ее развитием. И самым ярким выразителем этого «культурного русизма» в наше время является, конечно, К. Н. Леонтьев.

* * *

Мировоззрение К. Леонтьева в его целом так сложно и так тесно связано с личностью самого К. Леонтьева, что нет возмож-

ности изложить его в краткой журнальной статье. Да это и не требуется в настоящее время; моя задача более узкая, именно: указать на соотношение между К. Леонтьевым и другими представителями национальной мысли, а также выяснить *основу* мировоззрения К. Леонтьева. Первое интересно с точки зрения национально-культурной идеи, а второе необходимо как ключ к пониманию идеалов и стремлений автора «Восток, Россия и славянство». Осуществить эту задачу мне тем легче, что достаточно будет для этого привести выдержки из одного большого письма К. Леонтьева ко мне, написанного как раз на вышеозначенную тему. Это упрощает вопрос и делает его более интересным, так как свидетельство разбираемого писателя *о себе самом* гораздо ценнее всяких разглагольствований о нем кого бы то ни было. Да притом К. Леонтьев, слишком не избалованный вниманием к себе публики, но в то же время страстно жаждавший распространения своих идей, в письма свои, особенно к молодым людям, вкладывал столько души и жизни, что они становятся теперь ценны и сами по себе, независимо от темы их содержания.

В одном из своих писем к К. Леонтьеву я высказал намерение изложить популярно учение славянофилов. По этому поводу К. Леонтьев в письме от 6 июля 1888 года отвечал мне: «Намерение ваше писать о прежних славянофилах очень хорошо; но — право, не знаю, как бы это точнее и яснее выразиться, — хорошо ли будет, если *в наше время* вы будете держаться *безусловно* их взглядов. Конечно, и это несравненно лучше, чем европейский рационалистический и эгалитарный либерализм, но так как вы, видимо, желаете, чтобы я был с вами вполне откровенен, то я скажу, что мне было бы неприятно видеть вас в конце 80-х годов остановившимся на этом во многом столь мечтательном и неясном учении. Для того чтобы отнестись правильно к Ив. Вас. Киреевскому, Хомякову и братьям Аксаковым, надо хорошо изучить, во-первых, Данилевского, во-вторых, надо обратить внимание на те оттенки, которыми отличался Катков от Ив. Аксакова в реформенный период и до конца их деятельности. Потом надо познакомиться со взглядами Герцена на Европу и Россию; наконец, полагаю нелишним обратить внимание и на *мои* славянофилам возражения, там и сям разбросанные...» [1] Затем после нескольких замечаний, не относящихся к вопросу, К. Леонтьев подробно перечисляет, чем указанные писатели *восполняют* славянофильство.

«1) *Данилевский* дает ясную научную гипотезу: *История есть смена культурных типов* (у славянофилов это не так объективно и органически поставлено, а все с каким-то более сердечным

и как бы пристрастным оттенком: правда, истина, цельность, любовь и т. п. *у нас,* а на Западе — рационализм, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь, у меня это возбуждает лишь улыбку; нельзя на таких общеморальных различиях строить практические надежды. Трогательное и симпатическое ребячество; это *пережитой* уже момент русской мысли. Есть и у Данилевского этот оттенок, но он у него далеко не так преобладает. В одном месте он прямо даже говорит, что прежние славянофилы напрасно впадали в излишнюю «гуманитарность»). Итак, Данилевский дает вам в руки мерило твердое — *особый культурный тип* (*особый,* независимо, пожалуй, от того, насколько он хорош, морален и т. д.)».

«2) *Герцен.* Под конец жизни Герцен, как вам, я думаю, известно, разочаровался в западном утилитарном прогрессе и объявил во всеуслышание, что он теперь ближе к славянофильскому, чем к какому-либо другому, воззрению. В книге Страхова "Борьба с Западом" (т. 1) вы все это про Герцена найдете в прекрасном изложении. Герцен был *прежде всего эстетик,* и притом эстетик *неверующий до конца жизни* (вроде Гете, Байрона и др.). Эти две стороны его личного духа в данном случае очень важны; когда гениальный человек, не верующий *лично* во Христа и Церковь, верует, однако, в то, что православию еще предстоит историческая жизнь, то нам, христианам, лично для себя верующим, это большая поддержка и утешение, это голос *со стороны;* это суд *объективный* и менее нашего пристрастный. Наша с вами вера в земную будущность православия, в его еще недовершенное *земное* развитие и такая же историческая вера славянофилов в Россию и Восточную Церковь, быть может, и ошибочна (хотя и имеет за себя много реальных данных в исторических условиях конца XIX века). И старые славянофилы, и мы с вами, быть может, верим все в будущность "русского", так сказать, Православия — по невольному, глубокому пристрастию и к самой России, и к столь чтимой нами Церкви. Герцен, *не веруя лично* (т. е. для собственного спасения), не имея того личного "страха Божия", который имеем мы и который, вероятно, имели Хомяков, Самарин, несмотря на то что они как-то *избегали* на него *указывать* прямо в своих изящных и высоких сочинениях, Герцен, говорю я, мог поэтому быть объективнее и беспристрастнее нас. Кроме того беспристрастия, которое могло быть у него плодом *личного неверия* в догмат, в загробную жизнь, в Св. Троицу и т. д., у него был еще и другой источник того же беспристрастия. Это его общее миросозерцание — более *эстетическое,* чем *моральное,* как я уже сказал. Моральное миросозер-

цание всегда *тенденциознее* эстетического. Человек со строго моральным миросозерцанием, которому изменить он *не хочет,* принужден об одном умалчивать, другое иногда даже искажать из опасения повредить; эстетик свободнее, ему нравится и вредное, и порочное, если оно сильно, изящно, выразительно. Заметьте, вы нигде не найдете ни у Киреевского, ни у Хомякова, ни у Самарина нападок на *скромного буржуа,* на среднего европейца. Они понимали, конечно, что этот всепоглощающий тип пошл и бесцветен; но они *не смели,* не хотели нападать на него так беспощадно и настойчиво, как нападал Герцен. Для Герцена этот "средний европеец" был, напротив того, главным предметом ненависти. И от социалистов он отшатнулся, и европейского рабочего разлюбил, как только, поживши в Европе, понял ясно, что социализм, и в особенности коммунизм, хочет всех так или иначе привести к однообразному и среднему уровню, и рабочий западный борется на жизнь и на смерть только для того, чтобы самому стать таким же средним буржуа, как и тот, против которого он воюет. *Идеал* этого рабочего до того прост, непоэтичен, сух и груб, и сер, что, понятно, Александру Ивановичу Герцену, московскому *настоящему* барину, изящному по вкусам, идеальному по воспитанию, ничего не оставалось, как только отвратиться с презрением от этого блузника, который согласен быть самоотверженным героем баррикад *лишь для того,* чтобы со временем воцарился такой мелочный, неподвижный и серый порядок полнейшей равноправности, когда ум и героизм и все идеальное станет лишним. *Сокол, самоотверженно высиживающий куриные яйца окончательного равенства,* и прудоновской "Justice" (*все равны и все неподвижны*). Тогда этот русский ум, изящный и великий в своем только *кажущемся* легкомыслии, отвернулся от этой *средней Европы,* сказав: "Здесь чувствуешь, что стучишься головой о потолок мира завершенного", и, обратившись с надеждой к России, неожиданно для самого себя понял, что он ближе к славянофилам, чем к западникам».

«Его "*эстетическою*" меркой также не мешает проверить "моральных" славянофилов. Говоря о Герцене, я, разумеется, различаю в нем резко две стороны: его натянутое под конец жизни, почти бессмысленное революционерство против русского правительства я отличаю от его столь полезных и справедливых нападок и насмешек над буржуазией западной. Вот эта-то острая насмешка над либеральной Европой и есть его главная заслуга; и *этой* заслуги у славянофилов нет; они *этого не умели*» [2].

«После Герцена надо подумать о Каткове и о том, чем он от славянофилов отличался. Он отличался от них особенно тем, что

не ходил далеко за туманными идеалами, а брал то, что есть под рукой. Не мечтал "о будущем", а с жаром в лучшее время своей деятельности (с Польского восстания 1862—63 гг. и до кончины) старался сделать пользу *тому* государственному порядку, который *есть*. И. С. Аксаков был последовательнее и неизменнее: его статьи возвышали помыслы; но все, что он предлагал *делать сейчас,* было некстати. Катков менялся и казался непоследовательным; но у него было великое чутье *времени* и *срока*. Например, Аксаков был за большую свободу печати; он воображал (именно *воображал*), что эта свобода сама по себе имеет нечто целительное; *это неправда*. Вред от этой вольной болтовни неимоверно сильнее пользы. Катков, сам вначале стоявший за большую свободу печати, скоро отступился от нее; *понял* то, чего Аксаков понять никак уже не мог; потому что взирал на человечество, и особенно русское человечество, слишком *морально*. Он, видимо, слишком верил в хорошие качества русского народа, русского племени, русского духа. Катков, видимо, не очень-то в них верил (и был прав! Какая польза в приятном самообмане на поприще политическом?) Катков верил в силу и будущность *государства* русского и для укрепления его не слишком разбирал средства (страх — так страх; насилие — так насилие; цензура — так цензура; виселица — так виселица, и т. д.). Катков был похож на энергичного военачальника, знающего *удобопревратную* натуру человека; начальник этот ввиду наступающего неприятеля не находит возможным "убеждать" высокими речами заробевших и бунтующих солдат; *некогда!* Он разбивает сам пулей голову одному, бьет кулаком по лицу другого, ругает третьего, ласково ободряет остальных и кратко взывает к их патриотизму. И. С. Аксаков *во время пожара* читает благородную лекцию о будущей пользе взаимного страхования любви. Бог с ним в такую минуту. Я люблю полицмейстера, который в такую минуту и меня самого съездит по затылку, чтоб я не стоял сложа руки. Катков в тяжелые дни своеволия и расстройства накидывался на "низших" (т<о> е<сть> на обреченных самим Богом повиновению); Аксаков либерально и некстати великодушно корил всегда "высших". Катков не брезгал чиновником; Аксаков всегда бестолково (подобно европейскому либералу) нападал прежде всего на чиновника. Катков не щадил ни студентов, ни народ, ни земство, ни общество и предпочитал (*основательно*) официальную, "казенную" Россию, *основательно,* ибо даже и вера православная не только пришла к нам *по указу* Владимира, но и въелась в нас благодаря тому, что народ "загнали" в Днепр. И Катков понимал, что одним "чиновником" дышать и

развиваться нельзя нигде; но что ж делать с неофициальной Россией, когда она слабее, глупее, бесчестнее и несогласнее, пьянее, ленивее и бесплоднее "казенной". Катков *на практике* ежедневно служил славянофильскому идеалу гораздо лучше, чем сами славянофилы. Он видел *жизнь,* он понимал горькую правду нашей действительности, пожалуй и поэтической, но запутанной быстрыми либерально-европейскими реформами. Что ж делать, если из двух *русских Европ,* так сказать, наша "казенная" Европа охранительнее, сильнее, надежнее, государственнее и *даже национальнее* Европы либерально-русской. Государственность наша, даже и полуевропейская, несравненно резче отделяет нас от Запада, чем наша общественность, в которой за последние 30 лет ничего уж не осталось бы своего, если бы не сильное правительство...» [3]

«Я, признаюсь, лично Каткова очень не любил. Но он был истинно великий человек; он был и тем даже велик, что шаг за шагом, не колеблясь, отступал от всех прежних (более либеральных и европейских) убеждений своих, когда понял, что они нам не "ко двору"! Когда понял и то, что русская нация *специально* не создана для свободы, и то, что и на Западе все либеральное мало-помалу *оказывается просто разрушительным*. Дайте нам могуче*сословное,* малоподвижное земство, дайте нам общество религиозное (хотя бы на 1/2 его членов — притворно-религиозное, так и быть, из политики... и хоть на 1/2 искреннее), распространите некоторый фанатизм *русских* вкусов — и тогда *само собою* охранение станет меньше нуждаться в официальной помощи. Но *где это* теперь? Есть только мечты, надежды, начинания».

«Катков был за *сословия,* из его направления вышел Пазухин («Сословный вопрос в России»; его влияние, между прочим, содействовало и мне, когда я писал о *разнообразии в единстве* и против смешения в последних главах «Византизма и славянства»). Славянофилы советовали дворянству совсем *слиться* (смешаться) с народом, не догадываясь, что не народ нас своим влиянием оденет в кафтаны и заставит ездить в Оптину, а мы сейчас оденем его в пиджак и научим его верить больше в атомы, чем в Св. Троицу. Это ужасно!»... [4]

Далее К. Леонтьев, уделяя несколько слов Вл. Соловьеву, и у него находит кое-что восполняющее славянофильскую систему. Это прежде всего указание на религиозное призвание России содействовать воссоединению Церкви, что может осуществиться и не тем путем, какой предполагает Вл. Соловьев. А затем некоторые частности:

«Много хорошего, — говорит К. Леонтьев, — очень много полезного в религиозном отношении мы найдем у Киреевского, Хомякова и Самарина; но учение Влад. Соловьева, *впервые* в России осмелившегося хвалить Рим, — есть прекрасный противовес морально-протестантским симпатиям славянофилов. Мистицизм Соловьева глубже, возвышеннее, чем ихний, так сказать. Нет, конечно, нужды, сочувствуя его общему духовно дисциплинирующему направлению, принимать все его *выводы*. Но проверять его духом полулиберальный дух славянофилов *необходимо*. Иначе вы далеко отстанете от новейшего движения русской мысли».

«Скажу два слова и про себя. Оба мы с Соловьевым *вышли* из славянофильства; но он, вдруг отвернувшись с равнодушием от культурно-национальных интересов, приняв от славянофилов к сердцу только их учение о независимой и благодатной Церкви, шаг за шагом, ничем другим не отягченный, диалектически пришел в Рим. Я же по складу ума более живописец, чем диалектик, более художник, чем философ; я — *не доверяющий* вообще слишком большой *последовательности* мысли (ибо думаю, что последовательность *жизни* до того извилиста и сложна, что последовательности *ума* никогда за ее скрытою *нитью* везде не поспеть); я, вдобавок много живший и не кабинетною жизнью отвлеченного мыслителя, а боровшийся много и практически на политическом поприще (и как консул, и как цензор, и как публицист «злобы дня»), я пришел к другому — к чему? Вы должны знать мои книги, если удостаиваете обращаться ко мне за советами; во мне — не стану распространяться *как* — примирены славянофилы, Данилевский с Катковым и Герценом и даже отчасти с Соловьевым. Для меня самого все это ясно и связано органической живой нитью. Ясен ли я в моем идеале для других — не знаю».

Затем К. Леонтьев дает краткую и наглядную схему своего мировоззрения.

«1. *Государство* должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно. Вообще *сурово,* иногда и до свирепости.

2. *Церковь* должна быть *независимее* нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна *смягчать* государственность, а не наоборот.

3. *Быт* должен быть поэтичен, *разнообразен в национальном,* обособленном от Запада *единстве*. (Или совсем, например, не танцевать, а молиться Богу, а если танцевать, то *по-своему,* выдумать или развить народное до изящной утонченности и т. п.).

4. *Законы,* принципы власти должны быть *строже;* люди должны стараться быть лично *добрее;* одно уравнивает другое.

5. *Наука* должна развиваться в духе глубокого презрения к своей *пользе*» [5].

* * *

Такова схема мировоззрения К. Леонтьева. Она здесь слишком сухо выражена и, *по-видимому,* не проникнута одним общим началом; но достаточно внимательно проследить отношение К. Н. к своим предшественникам по мысли, особенно к Н. Я. Данилевскому и А. И. Герцену, чтобы заметить ту красную нить, которая связывает вместе в одно стройное целое все взгляды К. Леонтьева, все его *кажущиеся* парадоксы, все его противоречия. Основой его мировоззрения является *эстетика жизни.* Это он объясняет очень подробно в том же своем письме.

«Настоящий культурно-славянский идеал, — говорит он, — должен быть скорее *эстетического,* чем нравственного характера. Ибо если рассматривать дело с *реалистической* точки зрения, не увлекаясь какою-нибудь добродушною верой в осуществление того, чего мы *сердцем* желаем, то придется согласиться, что эстетические требования осуществимее в жизни, чем моральные. Надо и для своего народа ждать чего-то такого, чему примеры бывали, а не такого, чего никто не видывал. Можно предполагать, например, что найдется еще где-нибудь такое оригинальное млекопитающее животное, которое не будет похоже ни на одно из ныне известных, но можно ли воображать, что у него не будет мозга, печени, сердца и т. д. Нет, нельзя, как нельзя вообразить себе будущее *только моральным,* — если же мы скажем *эстетическим,* то этим мы сказали *все;* и слово *только* совсем тут и приставить нельзя. Можно начертить такой приблизительно чертеж:

Мистика (особенно положительная религия)	Критерий *только* для *единоверцев,* ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот
Этика и *политика*	Только для человечества
Биология (физиология человека, животных и растений, медицина и т. д.)	Для всего органического мира
Физика (т. е. химия, механика и т. д.) и *эстетика*	Для *всего*».

«Как же вы будете хоть бы с оптинской точки зрения судить, например, знакомого вам турка или буддиста? Что вам грешно, то ему не грешно, и наоборот. Только в самых общих рассуждениях можно к чужим религиям относиться со *своею* религиозною меркой: например, насколько в этих религиях, которые я обязан считать ложными (даже и тогда, когда они мне объективно нравятся), есть проблески того, что я должен считать истинным (в мусульманстве — вечная жизнь, в буддизме — аскетизм и милосердие). О своей религии я думаю и должен думать прежде всего с точки зрения *спасения* моей души (а все остальное и польза ближних «приложится»); о чужой религии я могу только судить с точки зрения исторической, политической, моральной и эстетической. Считая и турка, и буддиста (китайца, положим) одинаково не назначенными для того вечного блаженства, которое мне обещано, если я последую за Христом, я могу разбирать с успехом все остальное и в этих людях и судить о самом воплощении их учения в нравственной, государственной и эстетической жизни. Нельзя, например, уверить себя насильно, что болгарин (особенно *объевропеенный*) нравственнее и поэтичнее турка, потому что он нам *единоверец*. Пробовали у нас, и выходило — противная ложь, натяжка грубая и разочарование одним и стыд другим. Есть истины реальные, от которых не надо притворно и без пользы отворачиваться, раз они открылись уму. Можно сказать, что самый очаровательный мусульманин не получит вечного блаженства, а самый противный серб и болгарин, покаявшись и помолясь, могут его получить, и только. Религии разнообразны и потому исключительны. Практическая мораль *одна* и ко всем приложима. Это ничуть не может колебать наших *духовных* верований, если они у нас тверды и *ясны*. Естественная (т. е. тоже Богом данная) мораль одна, без таинств религии — не душеспасительна; она очень приятна для сношений земных; она иногда эстетична, она удобна, уважительна; она может служить даже средством *устыдить* плохого христианина — указанием, например, на доброго турка и т. д. Но как нехристиан будет судить Бог, *мы не знаем*. А для нас есть хоть общие правила».

«Итак, мораль есть критерий для всего человечества; то же самое можно сказать и о государственных делах, о *политике*. Она — для *всего человечества*. Вы можете, как христианин, знать, что митрополит Филипп *святее,* я не говорю уж Иоанна Грозного, а хотя бы доброго Алексея Михайловича; но можете ли вы, оставаясь христианином, разобрать, кто больше угоден Богу (нашему) или дьяволу — Будда или Магомет? Конечно, нет.

А их моральную и политическую (историческую) ценность вам не возбранено разбирать».

«*Биология* еще *шире*. Питается (по-своему), дышит и растет всякая былинка и умирает всякая инфузория; и самый святой человек имеет подобные же *с ними общие процессы*. Иметь эти общие биологические процессы удостоил и Сам воплотившийся Господь: Он кушал, дышал, жаждал, уставал, отдыхал, страдал и т. д.».

«Еще шире два последних критерия — общефизический и эстетический. И тот и другой приложимы *ко всему,* начиная от минерала и до самого всесвятейшего человека. Минерал весит, разбивается, плавится, уничтожается и т. д. И великий человек тоже имеет *вес,* одарен механическими органами, в теле его происходят, как и в неорганических веществах, химические процессы и т. д. Это физика. И с другой стороны, с *эстетической,* то же самое: красивы, прекрасны, привлекательны и т. п. могут быть одинаково какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т. д. Разница между физикой и эстетикой при всей их одинаково всеобъемлющей экстенсивности та, что как ни премудры и ни удивительны законы физики, но они нам кажутся как бы на своем месте и в уме нашем не приходят в столкновение с законами морали. А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное, потому что человек, *не желающий себя обманывать,* видит ясно, до чего часто эстетика и с моралью, и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно, и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и даже Скобелев был несравненно развратнее многих современных нам “честных тружеников”, и если у вспомнившего эти *факты* есть эстетическое чувство, то что же ему делать, коли *невозможно отвергнуть,* что в Цезаре и в Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из тех самых сельских учителей, которых вы нам в нашей брошюрке рекомендуете... * Как быть? Возненавидеть эстетику? *Притвориться* из нравственных мотивов, что *не видишь ее*? Презирать мораль? Невозможно ни то, ни другое, ни третье... Вот тут-то положительная религия вступает

* Письма о современной молодежи (*Прим. авт.*).

снова в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и притворстве; "да, это изящно, сильно, эстетично, но *это не душеспасительно*". Рыцарская дуэль благородна, эстетична, но она не душеспасительна. Человек, отказавшийся от поединка, видимо *не по страху Божию,* а лишь *по страху телесному* (предполагаю, что мы знаем его характер и обстоятельства дела), производит на нас некрасивое впечатление, хоть по собственной доброте мы и пожалели его в его унижении. И, с другой стороны, кажется, трудно вообразить себе борьбу более высокую и трогательную, как в подобном случае борьба человека храброго и самолюбивого и в то же время религиозного. И если желание "угодить Богу" победит чувство чести, если смирение перед Церковью поборет гордость перед людьми, если "святое" и "душеспасительное" подчинит в нем *благородное* и *эстетическое,* и он, ничуть не робея, откажется от поединка, — то это истинный уже *герой христианства*... Видать я таких еще не видал, но вообразить можно; и, конечно, в старину на Западе такие люди бывали. Ну, а когда в одной из грубых и топорных повестей (60-х годов) нигилиста Помяловского его грубо-серьезный герой Молотов говорит (*басит,* небось): "Меня если кто ударит, я стреляться с ним не стану, а *потащу* в полицию!..", то я, признаюсь, желаю только одного, чтобы и в полиции этой кто-нибудь догадался ему расквасить его *утилитарную* и *практически-моральную* морду. (Грешен — каюсь; но еще каюсь, что не могу даже грехом большим подобное мое чувство к таким людям считать!)».

«Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю; когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика, я негодую, и от того общества, где это случается слишком часто, уже не жду ничего! и т. д. и т. д.» *.

«Эстетика как критерий приложима *ко всему,* начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии, непременно будет много веры, много религиозности и даже много *живой* морали. Надо поэтому желать, чтобы в будущей России (и во всеславянстве) было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изобра-

* В этом месте курсив наш. Мы нарочно подчеркнули эти слова К. Н. Леонтьева, так как они как нельзя лучше характеризуют его и как человека, и как мыслителя (*Прим. авт.*)

жения. Эстетика *жизни* гораздо важнее отраженной эстетики искусства. Вообразим хоть графа Вронского или Евгения Онегина, с одной стороны, а с другой — Каратаева («Война и мир») или Питерщика (у Писемского); все четверо стихов и романов не пишут; Вронский пробует писать картины, но неудачно. Но в них во всех *личной,* объективной (со стороны глядя) поэзии несравненно больше, чем в чахоточном еврее Надсоне и (по всем вероятиям) в этом несчастном Гаршине, который бросился так глупо с лестницы, написавши несколько недурных, но все-таки ничем особенно не поражающих повестей. Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), *придут* и гениальные *отражения* в искусстве. Понизится в жизни уровень всех мистических сил, как божественных, так и сатанинских, понизится и художественная ценность *отражения,* о котором нынче так много любят толковать (гораздо больше толкуют, чем о жизни). Франция — превосходный пример; все в ней, в ее жизни стало бледнее, даже на *наших* глазах (на глазах людей уже немолодых, как я). Религию гонят и презирают, и верующие люди уже не находят в себе силы для кровавого в пользу веры восстания; пышности настоящей, аристократической нет; есть капиталистическая фальсификация барства. Монархия прочная, серьезная, требующая подчинения любви, уже неосуществима. И т. д. И вот хоть я признаю большой талант у Золя и у Доде, но *жизнь* не возносит их дарований на ту высоту, на которую возносила прежняя жизнь Франции дух Ж. Санд, В. Гюго, Бальзака, Беранже, Шатобриана, А. де Мюссе и стольких других. На это есть прямо духовное, мистическое объяснение. Однажды я спросил у одного весьма начитанного духовника-монаха: отчего государственно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, цареубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате, имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично? Никогда не забуду, как он восхитил и поразил меня своим ответом! — "Бог это *свет* и духовный, и вещественный; свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов, существ, Богом же созданных, но уклонившихся, как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся, хотя и ложному, свету языческих божеств, но *все-таки свету*... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!" — Вот что сказал этот начитанный и мыслящий старец! (Кстати напомнить, вам, вероятно, из-

вестно, что святоотеческое христианство признает *реальное существование* языческих богов; но оно считает их *демонами,* постоянно увлекавшими человечество на свой ложный путь! Боже, до чего совершенно, до чего ясно, до чего умно, идеально и в то же время практично это учение... Чем больше его узнаешь, тем больше дивишься!)».

«Итак, желать для своего отечества существования только мирного, только морально-полезного, только среднеутилитарного — значит желать сперва отвратительной прозы, а потом ослабления "света", духа, поэзии и наконец разрушения. Желать для него поэзии, искать идеала эстетического, хотя бы с большими неизбежными пороками, страданиями, даже волей-неволей и с грехами — значит желать не только более высокого и более прочного (чем идеал утилитарно-моральный), но и даже более *душеспасительного*. Ибо, раз прилагая это общее правило в частности, например к России, мы должны признать, что для приблизительного достижения такого культурно-эстетического идеала необходимо значительное усиление *мистических* чувств, естественно-исторически присущих нашему культурному типу, т. е. *усиление православия*. Если при этом будет по греховному несовершенству нашему и много выразительных пороков и, может быть, много и сект, то с этим мирится не только поэзия и национальное чувство, но и до некоторой степени и чувство религиозное. Если я — верующий человек, я буду стараться *сам жить* понепорочнее и верить как можно *правильнее;* но я, во-первых, не буду торопиться слишком сурово судить тех из моих соотчичей, которые, не отвергая ни Бога, ни Церкви, увлечены страстями — кто блудом, кто честолюбием, кто гневной борьбой за существование и обогащение свое... ибо я смиренно знаю, что, быть может, я сам завтра сорвусь еще хуже и непростительнее их, они же могут внезапно исправиться; а во-вторых, я за православную родину меньше буду бояться с такими в некоторых (а не во всех) отношениях безнравственными людьми, как Скобелев, Лермонтов, Потемкин-Таврический, чем с такими, пожалуй, и более нравственными, как Сади-Карно, Акакий Акакиевич и даже Максим Максимыч (в «Герое нашего времени»). Так же и секты: лучше борьба с упорными и возрождающимися *мистическими* сектами (вроде скопцов, хлыстов, мормонов, спиритов), чем мирная с виду (надолго ли?) жизнь слабо верующих, но довольно честных граждан с другими тоже морально сносными, но уже *вовсе не верующими*. Вообразим себе нынешнюю Швейцарию и нынешнюю же одну русскую губернию или две, хоть Калужскую и Тульскую вместе. В этих двух русских губер-

ниях еще возможны и в наше время и отец Амвросий Оптинский, и какой-нибудь блестящий воин, вроде того же Скобелева, и такой романист, как Лев Толстой; и пороков, и страстей очень много во всех классах. Мужики очень развратны, хотя и религиозны. В Швейцарии же на такое почти население морали средней, наверное, больше, но зато ни о. Амвросий, ни Скобелев, ни Толстой уже *невозможны*...» [6]

«В третьем дополненном издании "России и Европы" Данилевского есть прекрасное и глубокое замечание о том, что "красота есть духовная сторона материи". Прочтите. Хотя и "культура" и "государство" суть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлечениям этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое общество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужение, междуусобные войны, литературные произведения, одежды, изречения, замечательные людские характеры, подвиги, страдания, добродетели и низости и т. д. Все эти явления более или менее *вещественны,* и культура тогда высока и влиятельна, когда в этой развертывающейся перед нами исторической картине — много *красоты, поэзии.* Основной же общий закон красоты есть, как известно, *разнообразие в единстве* (добровольно или более или менее насильственно — это при подобном взгляде вопрос второстепенный); будет разнообразие — будет и *мораль;* конечно, не всепоглощающая, как нынче хотят, а *восполняющая,* коррективная, а не сплошная, которая и невозможна. Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие если бы и осуществлялось на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотверженность — все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д. ...» [7]

* * *

Приведенные выдержки из письма К. Н. Леонтьева достаточно ясно характеризуют его мировоззрение в последние годы его жизни. Но зачатки *этого* же мировоззрения легко найти и в самый ранний, юношеский период жизни К. Н. Леонтьева. Об этом он сам не раз упоминал в своих сочинениях.

Так в своих «Записках отшельника» (VI) он говорил: «Воспитанный на либерально-эстетической литературе сороковых годов (особенно на Ж. Санд, Белинском и Тургеневе), я в первой юности моей был в одно и то же время и романтик и почти

нигилист. Романтику нравилась война; нигилисту претили военные. Я сам удивляюсь, как могли совмещаться тогда в неопытной душе моей самые несовместимые вкусы и мнения! Удивляюсь себе, но зато понимаю иногда очень хорошо и нынешних запутанных и сбитых с толку молодых людей. И одних ли молодых только? Разве у нас мало и старых глупцов? До этих людей теперь только дошло многое из того, что нас (*немногих в то время*) волновало, утешало и раздражало тридцать лет тому назад... *Прогресс,* например, *какой* именно прогресс? Разве я понимал в 20–25 лет ясно — *какой*? *Прогресс, образованность, наука, равенство, свобода*! Мне казалось все это тогда очень ясным; я даже, кажется, думал тогда, что все это одно и то же... *Даже и революция* мне нравилась; но, припоминая теперь свои тогдашние чувства, я вижу, что *мне в то время нравилась только романтическая, эстетическая сторона этих революций* (курсив наш): опасности, вооруженная борьба, сражения и "баррикады" и т. п. О *вреде* или *пользе* революций, о последствиях их я думал в те молодые годы гораздо меньше. Почти совсем не думал. Я, сам того не сознавая, любил и в гражданских смутах их военную, боевую сторону; а никак не *штатскую* цель их... Воинственные *средства* демократических движений нравились моему сильному воображению и заставляли меня довольно долго забывать о прозаических плодах этих опасных движений. Я оказывался в глубине души моей гораздо более военным по духу, чем мог того ожидать в то время, когда настоящих военных не любил...» «*Эстетика спасла мою гражданственность*. Раз я понял, что для боготворимой тогда мною *поэзии жизни* необходимы почти все те общие формы и виды человеческого развития, к которым я в течение целых десяти лет моей первой молодости был равнодушен и иногда недоброжелателен, и что надо противодействовать их утилитарному разрушению, для меня стало понятно, на которую сторону стать: на сторону всестороннего развития или на сторону лжеполезного разрушения...»

Точно так же в статье «Рассказ моей матери» К. Леонтьев затрагивает ту же тему о своих *юных* симпатиях к революции и республике. «Припоминая теперь, — говорит он, — внимательно и добросовестно разные мои "психологические моменты", я уверен, что и тогда в республиках мне нравилось не то, чем они отличаются от монархий, т. е. не равноправность и не политическая свобода, а, напротив, те стороны великих республик, которые у них общие с великими монархиями: сила, вырабатываемое сословным строем разнообразие характеров, борьба, битвы, слава, живописность и т. д. В этом *эстетическом инстинкте*

моей юности было гораздо более г*осударственного такта,* чем думают обыкновенно, *ибо только там много бытовой и всякой поэзии, где много государственной и общественной силы*. Государственная сила есть скрытый железный остов, на котором великий художник истории лепит изящные и могучие формы культурной человеческой жизни».

Этими выписками мы и закончим речь К. Н. Леонтьева о самом себе.

* * *

Сопоставляя воззрения К. Леонтьева на жизнь или, вернее сказать, *требования его от жизни,* и в юные годы его и в старости, мы ясно видим, что *всегда* в основе этих требований лежало стремление к красоте. К. Леонтьев обладал чрезвычайно тонкой артистической натурой художника, развитой притом прекрасным домашним воспитанием; этот художественный склад его натуры помог ему выбраться на самостоятельную дорогу из того омута грубоутилитарных стремлений, в котором находилась наша литература в пятидесятых годах. Но, став на свободный путь и *развиваясь* последовательно и логично, *идея красоты,* лежавшая в основе личного отношения К. Леонтьева к жизни, легла вместе с тем и в основу его мировоззрения, а затем и в основу его культурных стремлений, его *культурного идеала*. Как это развитие совершалось и под чьим влиянием, мы видели выше. Но только исходя из того принципа, который клал К. Леонтьев в основу «культурного русизма», как он любил выражаться, можно объяснить все его частные выводы и стремления. Так, например, защита им сословного строя государства вытекает необходимо из эстетического принципа, приложенного к государственной жизни. Так как закон красоты есть разнообразие в единстве, то для сохранения поэзии жизни необходимо сохранение всего того, что обусловливает это разнообразие. «Эстетика *жизни,* — говорил К. Леонтьев, — поэзия действительности невозможна без того *разнообразия положений и чувств,* которое развивается благодаря неравенству и борьбе». С другой стороны, тот же сословный строй необходим для крепости государства безотносительно от эстетики жизни; эту мысль К. Леонтьев развил и доказал в своем «Византизме и славянстве» (закон *триединого процесса*). Но крепость государства, в свою очередь, необходима опять-таки для развития красоты жизни, потому что «государственная сила есть скрытый железный остов, на котором великий художник — история лепит изящные и могучие формы культурной человеческой жизни».

Тот же эстетический принцип объясняет нам и отношение К. Леонтьева к современной западной жизни во всех ее формах. Демократический прогресс, все уравнивающий, все сглаживающий, со страшною силой распространяющийся всюду и уничтожающий собою все, что составляет красоту жизни, мог быть только ненавистен такому страстному эстетику, как К. Леонтьев. Можно вообразить, какую бурю в его душе поднимало это торжество *среднего* буржуазного европейца с его прозаическою пошлостью и в жизни, и в стремлениях ко всеобщему равенству и однообразию. Никто в русской литературе сильнее и ярче К. Леонтьева не указал на эту сторону европейского прогресса, и уже в этом одном только — вечная заслуга его пред русскою культурною мыслью.

Нам остается сказать еще несколько слов об отношении эстетического начала в мировоззрении К. Леонтьева к религиозному. Собственно говоря, чистым эстетиком может быть только язычник. Христианину же приходится часто делать выбор между эстетичным и религиозным и *подчинять* первое последнему. Приходилось и К. Леонтьеву делать этот выбор и в своей личной жизни. Со времени своего обращения к христианству (афонский период его жизни) он *всегда* подчинял эстетические стремления своей натуры требованиям веры и Церкви. Подчинение это сопровождалось, конечно, борьбой, и в этом К. Леонтьев проявлял силу духа того «героя христианства», о котором он упоминал выше в своем письме. Нетрудно человеку только моральному, только доброму, с христианскою натурой сообразовать свою жизнь с началами религиозными. Но какую борьбу нужно вынести страстному поборнику красоты, когда требование эстетики *не совпадает* с ясными указаниями религии? Есть нечто трогательно-трагическое в этой борьбе, и будущему биографу К. Леонтьева предстоит благодарный труд — осветить именно с этой стороны жизнь великого эстетика.

Но то, что в личной жизни решается просто — подчинением низшего начала высшему, в жизни общественной получает уже иной характер. Здесь эстетика встречается уже не с религией, а с этикой, или отвлеченною моралью, и подчиниться ей не может. Поэтому «культурно-славянский идеал, по словам К. Леонтьева, должен быть скорее эстетического, чем нравственного характера». Основания этого положения высказаны ясно в приведенном выше письме. Выбора между прозой жизни и поэзией для К. Леонтьева не могло быть; понятны поэтому его симпатии к старой Европе, выразительно-красивой в разнообразных проявлениях своей внутренней и внешнебытовой жизни, понятна его нена-

вись к тому революционному движению, которое с конца прошлого века ведет весь Запад к идеалу атеистической республики на почве утилитарной морали. *Тот «альтруизм», который кладется в основу нового строя жизни, был ненавистен К. Леонтьеву не только как эстетику, но и как христианину.* И это понятно, потому что «альтруизм» есть не что иное, как лукавая *подмена* христианского понятия о любви.

Иное дело — культурный идеал характера не узкоморального, а *религиозного,* христиански-православного. Возможно ли осуществление этого идеала? Есть ли достаточно верные основания, чтобы строить свои предположения о нем? К. Леонтьев был по складу своего ума реалист и, не доверяя тому, что не имело под собою реальных оснований, предыдущие вопросы решал отрицательно. Но замечательно, что при всем том душа его стремилась всегда туда, где хоть отчасти осуществлялся идеал жизни православно-христианской. Он всегда вспоминал с благоговением о том времени, которое прожил на Афоне, а последние годы своей жизни он провел в Оптиной Пустыни. Он с любовью подчинялся строго православному строю жизни этих обителей, и замечательно, что жизнь в монастыре удовлетворяла не только его религиозные потребности, но и эстетические. На Афоне и в Оптиной он находил несравненно больше поэзии и красоты, чем в современном буржуазном обществе.

Несомненно поэтому, что если бы возможно было превращение всей России в Афон, если бы возможно было *на земле* осуществление культурного идеала на почве чисто религиозной, то этому идеалу первый стал бы служить К. Леонтьев со всею силой своей великой души.

Несомненно, что и в этом культурном деле он неизменно служил бы тому принципу, которому служил в своей *личной* жизни: «*Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю;* когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика — я негодую, и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего! И т. д. и т. д.».

ЕВГЕНИЙ ПОСЕЛЯНИН

Леонтьев. Воспоминания

Грядущего ко Мне не изжену вон.

Евангелие

Tu ne Me chercherais pas, si tu ne M'avais pas trouvé.

Pascal[1]

Девять лет прошло с тех пор, как 12 ноября 1891 г. мирно почил в Сергиевском Посаде один из выдающихся оригинальных русских мыслителей и писателей Константин Николаевич Леонтьев.

Леонтьева самым решительным образом замалчивали при жизни. Он не имел и малейшей доли успеха, какой заслуживали его искренность, тонкий, сверкающий ум, его идеи, с которыми могли не соглашаться люди иных взглядов, но блестящую самобытность коих нельзя было не оценить. Кажется, после его смерти судьба будет к нему снисходительнее. Его едва ли забудут.

Желая сохранить некоторые черты его характера, я здесь предлагаю воспоминания, записанные со слов одного лица, знавшего покойного в последние годы его жизни.

I

Летом 1888 года я случайно был в Оптиной.

Мы приехали туда с семьей одной моей тетки из деревни за 200 верст, в большой коляске четверней, на своих. Мы ехали отчасти для развлечения таким необычно долгим на лошадях путешествием; отчасти чтоб повидать молодого родственника, бывшего в Оптиной послушником.

Пред отъездом нашим один господин, рассказывавший нам о Пустыни и ее достопримечательностях, назвал в числе их Леон-

тьева, писателя-националиста и восторженного поборника Православной Церкви, советуя познакомиться с ним. Он добавил, что Леонтьев известен в Пустыни под именем «консула».

Мы приехали в Оптину в ночь на большой праздник, и я за позднею обедней увидал в соборе на клиросе бокового придела старого видного господина с манерами человека хорошего общества, совсем необычного на вид. Очень выразительное лицо, с оттенком глубокой грусти и пытливости, живые глаза более пристально, чем быстро, смотревшие на все. Он был высок, и рост скрывал его полноту. Он стоял за обедней без особых внешних знаков усердия и от времени до времени с большою любознательностью разглядывал толпу. Я догадался, что это «консул».

Но в этот приезд я у него не был.

В ту же осень я поступил в Московский университет. Бывая у П. Е. Астафьева, писателя-философа и профессора, заведовавшего тогда университетскими классами Лицея Цесаревича Николая и гостеприимно собиравшего у себя молодежь, преимущественно лицейскую, я не раз слышал от него о Леонтьеве, о котором, при всем уважении к нему, Астафьев не мог говорить спокойно.

— Нет, вы не можете себе представить, — рассказывал он, — какой оригинал иногда Константин Николаевич. Представьте себе: когда в последний раз был в Москве, он мне вдруг заявил:

— Петр Евгеньевич, я буду вам рассказывать свои мнения, а вы мне не противоречьте.

Я, разумеется, говорю ему:

— Константин Николаевич, как же это я буду вас слушать молча и не буду вам, если найду нужным, противо-ре-чить (это слово Астафьев выговаривал старательно и раздельно)...

А знаете, до чего доходят его парадоксы? Моя жена его спрашивает:

— Что, вы «старцу» (Амвросию) во всем повинуетесь?

— Во всем.

— Что бы он вам ни сказал?

— Что бы ни сказал. Да вот, например, я вас очень люблю. А если б старец мне сказал: «Убейте ее», то есть вас, я бы ни на минуту не задумался.

Конечно, это он говорил так, для яркости. А все-таки странно.

II

Чрез год после первой поездки я отправился в Оптину уже один, чтобы ближе присмотреться к старцу Амвросию, произ-

ведшему на меня за те несколько минут, которые я его в первый раз видел, чрезвычайно глубокое впечатление.

Тут я отправился к Леонтьеву. Сперва я из гостиницы послал ему чье-то письмо — кажется, П. Е. Астафьева, — в котором было писано обо мне. К письму была приложена брошюра начинавшего писателя, о которой у него спрашивали мнения. На следующий день я отправился к нему и сам.

Брошюра дала счастливую тему для того первого разговора, который так сглаживает неловкость, происходящую, когда лицом к лицу, не в обществе, встречаются двое совершенно незнакомых лиц. Во время этого первого разговора я заметил любознательность Леонтьева, направленную на людей вообще. Он жадно изучал всякого, кого видел в первый раз, — его выражения, манеры, выговор, слова, взгляды. Потом меня приятно поразила простота его. Впоследствии мне приходилось видеть пишущих лиц, стоявших неизмеримо ниже Леонтьева по значению, уму, дарованиям. И как старались они становиться на ходули. А он был совершенно прост, непритязателен во всем.

У него и той мысли, кажется, не было, чтобы производить какой-нибудь эффект. Он как-то радостно выражал свои мнения. Казалось, что мыслям было тесно в его голове, и они искали выхода в словах.

После знакомства с ним как мелки казались люди, говорившие: «Никогда не выказывайте никому много привязанности. Это обесценивает человека. Скупо делитесь мыслями, чтобы не выдохнуться на глазах людей».

Он не скупился своими думами — конечно, потому, что он всегда был преисполнен ими, всегда «кипел мыслями». Ну, а насчет первого: его, пожалуй, потому и недостаточно ценили, что он слишком много и щедро давал, слишком был усерден к людям. А на людскую посредственность большее впечатление оказывает скаредность чувства и сдержанность, чем безудержное богатство заботы и прямодушия с людьми...

Он очень сочувственно и живо разобрал тогда присланную ему брошюру, указывая то, что, по его мнению, нехорошо и не «со вкусом». Когда я уходил, он пригласил меня на следующий день обедать.

В этот раз, около недели проведя в Оптиной, я почти ежедневно видел Леонтьева.

Пока он был жив, мало читая его, страстно дорожа лишь тем, что он писал собственно о литературе, я знал его почти исключительно как человека, а не как писателя. Так как он был разговорчив и откровенен, то мне пришлось узнать кое-что из его биографии.

III

Происходил он из старой дворянской семьи, хоть и не игравшей в Московской Руси видной роли, но часто упоминаемой в разрядных и писцовых книгах. С половины прошлого, XVIII, столетия одна ветвь этого рода стала возвышаться, другая, от которой произошел сам Леонтьев, хиреть.

Мать его была из семьи тоже известной, Карабановых, воспитывалась в Смольном и пользовалась вниманием императрицы Марии Федоровны. Чрез нее г-жа Леонтьева, не имея на это, по чину мужа, права, записала двух сыновей в пажи.

В кабинете Константина Николаевича висели старинные портреты —акварелью и тушью. Мать его по портрету была очень красивая, нервная, по-видимому, женщина — то, что выражается словами raffinée, distingée, intellectuelle[2]. Она устроила себе в глуши калужской деревни, в незатейливой Кудиновской усадьбе, уютный уголок, где читала, мечтала, вспоминала прошлую юность, столицу, которую ей удалось видеть сквозь дымку, не узнав на деле блеска и разнообразия ее жизни. А, кажется, ее натура в этом нуждалась.

По-видимому, в средствах был недостаток, и Константин Николаевич с благодарностью хранил у себя на стене портрет двоюродного или троюродного брата своего отца, генерала Леонтьева, бравого, воинственного вида, с высоко взбитою прической. Этот Леонтьев рыцарски-заботливо относился к матери Константина Николаевича и, кажется, помогал ей в ее затруднениях. Константин Николаевич благодарно помнил об этом по прошествии трех четвертей века — черта, типичная для человека.

Будучи в университете, Леонтьев немного ездил на балы. У него был акварельный портрет, сделанный с него в это время. Высокий, стройный, худой, с нежными светло-русыми волосами, с тем же raffinement, как у его матери. Но он никогда не утвердился в свете, имея на то полное право.

«Свет» — очень странное явление. В нем бывают люди, не имеющие на то никаких прав, не обладающие, кроме терпения и неуклонности, никакими качествами. И он иногда безответен для таких людей, которые, как Леонтьев, кроме того, что носят старое имя, незаменимы для общества.

Только раз мне удалось подслушать в Леонтьеве чувство боли по этому поводу. Он говорил об одной очень умной женщине, с большим положением, очень знавшей славянофилов, пригласившей его к себе, когда он был цензором в Москве.

— Я у нее был только раз. Мне не хотелось к ней больше возвращаться. Она меня приняла не так, как я бы хотел. Она,

например, не предложила мне курить. Конечно, я был только цензором. Но ведь я еще Леонтьев.

Я понял, что он хотел сказать, что если б она встретила его раньше в нескольких домах известного круга, то отнеслась бы к нему иначе.

Он рассказывал об этом случае без злобы, без осуждения и горечи, а с какою-то грустью. И, глядя на этого выдающегося человека, с несомненными признаками «породы», думая о том, что он рассказал, вспоминались вымучившиеся в душе Лермонтова слова об «обломках игрою счастия обиженных родов».

Начал он писать рано, и Тургенев, который в числе печальных слабостей своего характера имел обычай захваливать молодых людей, внушая им заведомо для него самого несбыточные надежды, наговорил ему о его беллетристических опытах что-то вроде «вы нас всех скоро за пояс заткнете».

Тургенев говорил это против своего убеждения и причинил тем Леонтьеву вред. Не беллетристика, а критика истории, общественной жизни и литературных явлений — вот, где он стал полным хозяином.

После нескольких лет, проведенных в качестве домашнего врача (он кончил курс на медицинском факультете) в деревне, в семье барона Розена, Леонтьев поступил на службу по дипломатической части, став консулом на Балканском полуострове. Здесь совершился с ним переворот, направивший его жизнь в новое русло.

IV

Леонтьев давно жаждал веры. Отдав дань всяким отрицательным учениям, до самых крайних включительно, он не мог на них успокоиться. Ошибочность их ему стала ясна. Невозможно ему было жить и с душою опустошенной. Ум его еще не мог склониться пред непостижимыми тайнами веры, и этот разлад гордого ума и стремящегося к вере сердца был для него мучителен.

Тут совершилось событие, о котором я слышал от него несколько раз. Он сам всегда был взволнован при этом рассказе, и теперь, вспоминая его чрез столько лет, испытываешь то же волнение.

«Я жил в Константинополе, в окрестностях его, на даче. Была холерная эпидемия. Мне приходило на мысль, что могу заболеть и я, а умирать мне не хотелось. Я знал за собою много грехов. Не буду всего рассказывать. Много их было и тяжелых.

Во мне было предчувствие другой жизни. И пока, еще не достигнув веры, не хотелось уходить, как я был, с пустою душой, и заканчивать жизнь, каким я был в то время...

Дача моя была отдалена от жилья; со мною было только несколько человек прислуги. Как-то ночью я проснулся с несомненными признаками холеры. Я, врач, не мог ошибиться. Припадки были сильны. Надежд на спасение почти не было. Разослав людей в разные стороны, я остался почти один. Я был лицом к лицу со смертью, не готовый, с несмытой грязью всей моей бурной жизни. Предо мною была вечность: теперь я ее уже чувствовал...

У меня в комнате стояла икона Божьей Матери, старая семейная икона, которою я дорожил при всем своем неверии. Я в отчаянии посмотрел на нее и, ударив изо сей силы кулаком, закричал:

— Рано! Ты видишь: рано мне умирать!

Могут сказать, что это было богохульство. Вернее, это был первый вопль зарождавшейся веры. Как бы то ни было, я к утру был здоров.

Прошло несколько времени. Жизнь, по-видимому, шла та же, но во мне была затаенная мысль.

Чрез несколько времени я отправился на Афон, в знаменитый Пантелеймонов монастырь, где были великие старцы Иероним и Макарий. Как консула, представителя русской власти, меня встретили торжественно. Я прибыл с целою свитой провожатых. А навстречу мне, при колокольном трезвоне, вышел весь монастырь; впереди, со крестом, архимандрит Иероним. Меня с торжеством ввели в собор... Я старался с достоинством принять это чествование, относя его к значению России в судьбе православия.

Затем на следующий день я послал к отцу Иерониму с просьбой, чтоб он принял меня наедине... Я подходил к его келье с бесконечною жаждою смирить себя и найти здесь веру. Переступив порог, я подошел к старцу и без слов с рыданием упал к его ногам.

Так разрешилась эта напряженная внутренняя драма!»

Это был первый решительный шаг Леонтьева.

Нужно сказать, что одна сторона верующего человека никогда не была в нем разрушена.

Леонтьев признавался, что в те даже годы, когда им владели самые разрушительные учения, он готов был положить на месте того, кто стал бы говорить против пасхальной заутрени в Кремле, — одно из многих противоречий русской души.

Вообще *красота христианства,* красота истории его, чрезвычайная красота христианских исторических лиц, так поражавших Пушкина в последние годы его жизни и доселе скрытых под спудом для нашего общества, грубо невежественного во всем, что касается религии, — красота христианского культа была одною из притягательных сил, привлекших Константина Николаевича к христианству.

Он отдал себя всецело руководству старца; несколько раз возвращался к отцу Иерониму и его ученику и преемнику, отцу Макарию, и с их помощью нашел веру.

Это был тяжкий, сложный путь. Но, уезжая в Россию, *он был верующим человеком.*

Понятно, как старчество стало дорого Леонтьеву. И он уже не мог обойтись без постоянного руководства старцем. В России он нашел отца Амвросия. Он ездил к нему из Москвы, а затем, оставив службу, поселился совсем в Оптиной.

При полном подчинении старцу понятной становится фраза, сказанная им г-же Астафьевой, — фраза, как все, что он говорил, яркая, выпуклая.

V

Мне кажется, что Леонтьев был всю свою жизнь довольно одинок.

Во время своей консульской жизни он женился на простой гречанке, бывшей, по его словам, замечательной красавицей. Она была в него страстно влюблена. Лет через десять после свадьбы она сошла с ума.

Я видел этого большого ребенка: она всегда жила при муже. Очень высокая, крепкая собой, она сохраняла следы прежней красоты в блестящих больших глазах, в чертах располневшего лица. Тихая, добродушная, она иногда с хитрою улыбкой ребенка, воображающего, что его никто не видит, совала мне в руки яблоко или что-нибудь сладкое, и я тогда останавливался послушать ее неправильную ласковую русскую речь. К своему мужу она и в болезненном состоянии была преисполнена чрезвычайного почтения и относилась к нему, как дети к старшим. Произнося «Константин Николаевич», она понижала голос и принимала серьезный вид.

Конечно, эта женщина, и будучи здоровой, не могла ничем скрасить умственного и нравственного одиночества такого человека, как Леонтьев.

Его политические мысли, и особенно привязанность к Греческой Церкви (против Болгарской), делил покойный Т. И. Филиппов[3], который приезжал даже к нему в Оптину: некоторый подвиг для очень старого человека, при 140 верстах грунтовых дорог. Филиппов оказывал ему поддержку в делах. Для такого «барина», с такими привычками, как Леонтьев, и, главное, с неудержимо добрым сердцем, материальные заботы были тяжелы. Тут Филиппов много сделал для него, устроив ему своим влиянием пенсию в 3000 рублей, когда он должен был оставить службу, в конец расстроив здоровье.

Кажется, самым счастливым временем жизни Леонтьева в смысле пользования приятным обществом, подходящим к нему, были дни и недели, проведенные в Константинополе. Он с удовольствием вспоминал о тогдашнем после графе Н. П. Игнатьеве и о разных других служивших по дипломатической части. Между прочим, он для всех посольских подыскал названия болезней по характеру и привычкам каждого лица. Так, одну прелестную молодую женщину, всю поглощенную своим двухлетним сыном, носившим уменьшительное имя Алеко, он определил «Alecotrofia pedantissima» (trofia — значит питание, воспитание). Он мне как-то читал целый список таких определений, всех очень остроумных.

Кстати, вот характерный для обеих сторон разговор, который произошел у него однажды с первой настоятельницей Шамординской общины, матерью Софией (из рода Болотовых), женщиной выдающейся по уму и характеру, блиставшей в миру красотою, а в монастыре подвижничеством и рано почившей в схиме.

Встретив его в Оптиной, мать София приглашала его посетить Шамордин, говоря, что стоит приехать хоть из-за необыкновенной живописности места.

— Зачем говорить о живописности, — отвечал Леонтьев... — Не знаю, «как понесет» * мою искреннюю речь ваше монашеское смирение... Но одного вашего присутствия где-нибудь достаточно для того, чтоб туда стремились люди... При вас я, может быть, не замечу красоты этого места... Осудите ли вы меня, матушка, за мое искреннее удивление излитым на вас Богом даром?..

Монахиня поникла головой и тихо произнесла:

— Все во славу Божию...

---

* Настоящий монашеский термин.

VI

Человек, с которым Леонтьев делился происходившей в нем религиозной эволюцией, духовной своей жизнью, был отец Климент (Зедергольм), сын пастора, блестяще служивший в Петербурге, в Сенате, принявший православие и ставший оптинским иноком.

Леонтьев написал после его безвременной смерти прекрасную книгу «Отец Климент Зедергольм», по которой столь же привязываешься к описываемом лицу, как и к автору. Именно эта книга возбудила во мне желание узнать Константина Николаевича, и его первую из целого ряда книг, полученных мною от старца, дал мне отец Амвросий, который ее очень одобрял.

Из писателей Леонтьев мог бы ценить Достоевского. Но он существенно расходился с ним, между прочим, в следующем. Он находил преувеличенной его исключительную пропаганду любви. Он написал возражение на знаменитую речь его при открытии памятника Пушкина.

Леонтьев особенно настаивал на необходимости страха Божия как первой, подготовительной ступени к исполнению заповедей, которые в приученном уже к ним человеке позже будут совершенствоваться из любви.

Человеку, сколько-нибудь жившему духовной жизнью, и особенно человеку с пылким темпераментом, испытавшему увлечения раньше, чем серьезно стать на путь христианина, понятна эта настойчивость Леонтьева на «страхе».

За это на него много нападали люди, хотящие прямо доскочить до совершенства (или, быть может, уже и считающие себя обладающими совершенством), без предварительной работы, а в сущности далекие любви. Меня особенно поразило в этом отношении одно лицо, говорившее о нем, почти у его гроба, в самых резких выражениях, прежде чем он был даже опущен в могилу: поступок сторонника «любви», на который почивший проповедник «страха Божия» не был бы никогда способен.

Раз при мне Леонтьев получил по этому же поводу письмо от Вл. С. Соловьева, с которым переписывался и которого очень любил.

Соловьев, сколько помнится, приводил в возражение слова Писания: «И бесы веруют и трепещут».

— Да, — мог бы возразить Леонтьев, — трепещут и противятся, а наш трепет побуждает нас к исполнению закона.

И в этом смысле Леонтьев говорит, что милостыня из «страха» ценнее милостыни из сердечного влечения. Первая приобре-

тена усилием. Вторая есть такое же непроизвольное дело, как вздох.

Леонтьев был самого высокого мнения, даже восторженного, об уме Вл. С. Соловьева. Этот ум так же чаровал Леонтьева, как разочаровывал его нестройный, бросающийся из стороны в сторону, отрицающий сегодня то, что он утверждал вчера, говорящий часто детски-несуразные вещи ум графа Л. Н. Толстого.

Леонтьев и не считал этого гениального художника очень умным человеком. Он тоже видал его, так как граф Толстой не раз бывал в Оптиной, по близости которой, в Шамордине, монашествует родная его сестра.

Было интересно двойственное отношение Леонтьева к этому человеку. Он благоговел пред ним как пред художником. В последние годы своей жизни в нескольких критических статьях, особенно же в великолепной статье «Анализ, стиль и веяние», он высказал Толстому похвалы — может быть, самые восторженные, самые глубокие из того, что было писано о Толстом. Но, преклоняясь пред художником, Леонтьев с сожалением и досадой глядел на потуги проповедника.

VII

Как странно бывает в жизни!

Именно те люди, которые наиболее щедро отдают себя другим и полны самых привлекательных черт, часто остаются почему-то наименее ценимыми.

Леонтьев ушел на склоне лет из мира к монастырю, но продолжал страстно интересоваться жизнью. Кроме газетных и журнальных известий ему хотелось видеть живых участников этой жизни. Как он звал, например, к себе хорошо и давно с ним знакомого и переписывавшегося с ним г. Губастова [4] (теперешнего русского резидента при Ватикане). И по своей чрезвычайной скромности думая, может быть, что он сам недостаточно интересен, чтобы к нему приехали ради него самого, он писал, что для человека, сколько-нибудь интересующегося христианством, надо узнать «монашество», без которого нельзя понять христианство. А настоящее монашество так хорошо сохранилось в Оптиной.

Сколько тоже было разговоров относительно приезда к нему критика Ю. Н. Говорухи-Отрока! Константин Николаевич вызывался даже выписать к себе рояль для его жены, занимавшейся музыкой. Но и этот проект не состоялся...

И в своем одиночестве Константин Николаевич должен был изливать сокровища своих дум пред людьми, которые не могли

вполне понять его. Мог ли, например, войти в его мысли, в его чувства, 19-летний студент живого характера, весь поглощенный внешним миром? И когда думаешь теперь, какая величина была пред тобой в то время, просто стыдно становится, как мало ею пользовался. Может быть, уже потому, что, находясь в Оптиной, все время ее был под обаянием отца Амвросия, для которого и приезжал, а Константин Николаевич как бы тускнел рядом с громадною нравственною фигурой старца, стоял на втором месте.

С силой своего анализа Константин Николаевич постоянно обсуждал предо мной вслух свои поступки. Это было очень интересно. Но долго следить за такой филигранной работой его ума утомляло мой мозг. Еще труднее мне было следить за ним. Когда он развертывал предо мною политические комбинации, я бывал всегда удивлен блеском его соображений. Но, не понимая политики, я более интересовался смелостью этих соображений и блеском слов, чем сущностью его мысли.

Помню, раз он долго говорил о роли России как главы православных народов и наиболее выгодной группировке держав, диктуя историю на несколько столетий вперед. Это было поразительно по блеску и проникновению.

Впоследствии мне приходилось видеть лиц старого и среднего поколения, известных своей способностью говорить. Но блестящее Леонтьева с его глубоким одушевлением, его неистощимо богатыми примерами, с силою и пронзительностью его мысли и ее выражения — я никого не видал.

VIII

Нельзя не вспомнить его греющее отношение к молодежи.

Вокруг него собрался маленький кружок студентов, и как он умел заботиться о них! Одному, который был оставлен при университете и, происходя из крестьян, не имел на что жить до получения кафедры, он лично выхлопотал у министра Делянова пособие. Один из более даровитых из этого кружка сделался священником на боевых местах: сперва в Западном крае, потом при тюрьме. Один стал дельным предводителем. Леонтьев письмами поддерживал в них бодрость, желание служить народу, тот культ России, который в нем самом был так силен; больше же всего поддерживал веру.

Бывало, когда, покидая Оптину, прощаешься с ним, он перекрестит и скажет:

— Ну, голубчик, придет зима — ездите по балам, пляшите. На то молодость. А Оптину не забывайте. Помните старца Амвросия... В наше время как бывало? Пляшет барышня всю масленицу до упаду. А в прощеное воскресенье, когда другие собираются на folle journée, она с утра в возок: к Троице, к вечерне спешит.

Православная Церковь стала, если не грешно так выразиться, страстью души Леонтьева. Сам вполне подчиняясь ее уставам, он и других уговаривал исполнять их: ходить к службам, соблюдать посты, что делал он строго, как это ни было трудно ему, избалованному, болезненному, нервному.

Всякое оживление церковного дела его так радовало. Он и Оптину, верно, потому так любил, что она представлялась ему, так сказать, искренним собирательным христианином.

Помню я, как волновали надеждами его душу новые духовные течения, означившиеся в русском обществе: например вступление в ряды белого духовенства молодых людей высших классов, прилив таких же лиц в ученое монашество. Он написал тогда из своего уединения горячую статью под заглавием «Добрые вести» [5].

Мне раз или два случилось видеть Константина Николаевича несколько минут спустя после того, как он приобщался (по болезненности его ему Святые Дары приносили на дом). И я не забуду того выражения, какое тогда было у него. Умилительно было видеть этого мудреца, с такой детской искренностью преклонявшего свой гордый ум пред таинствами веры.

IX

Расскажу еще о домашнем быте Константина Николаевича.

Он в Оптине занимал особый дом с садом, так сказать, маленькую усадьбу через дорогу от ограды монастыря.

В одно из первых моих посещений он принял меня в саду. Когда я завидел среди деревьев, уже ронявших свой убор, шедшую навстречу ко мне по дорожке, засыпанной палым листом, высокую, чуть согбенную, но крепкую фигуру, мне с поразительною ясностью вспомнился Лаврецкий. Я много думал потом об этом невольном моем чувстве и с радостью говорил себе, что как бы строго ни относился к себе Леонтьев, он не мог применить к себе последнего слова Лаврецкого: «Догорай, бесполезная жизнь!»

Дом был с мезонином. Внизу очень большая, во всю ширину дома, комната, выходившая с одной стороны дверью на балкон-

чик и сад; с другой — окнами в палисадник, за которым была дорога и спуск к реке Жиздре. Эта комната была разом и столовой, и гостиной, и приемной. Внизу жила жена его и была небольшая комната для приезжих.

Маленькая крутая лестница вела кверху, где я был только раз. Там, опять во всю ширину дома, была большая комната, скорее две, соединенные в одну, — кажется, с колоннами посередине, кабинет и спальная. В кабинете, близ окна с видом на Жиздру и привольные заливные по ней луга, стоял его письменный стол. На стене висели семейные портреты. Кровать его была вовсе без белья. Он говорил, что так привык. Я думаю, что это был некоторый род жертвы. Он едва ли не спал полуодетый для самоистязания.

Что-то тихое, успокаивающее окружало этот дом. Но то не была мертвая, изводящая тишина захолустья, где нет жизни. Не крикливое, но великое духовное дело совершалось постоянно подле него, в нескольких десятках саженях за оградой.

Не имев никогда детей, Леонтьев из своих слуг создал себе как бы семью. Была девочка, Саша, из простого звания, которую он растил с малых лет и сам выдал замуж за своего служителя. На его глазах росли их дети. Этой Саше он заблаговременно поручил после его смерти ходить, как при его жизни, за Елизаветой Павловной, его женой.

Всем жившим у него людям он был как отец, входя во все их нужды, отлично зная их характерны, подолгу говоря с ними как с равными. Он даже любил рассуждать со своими знакомыми о всех обстоятельствах своих людей.

Опять яркая противоположность человека, так много говорившего о сословности, а во всей своей жизни не отделявшего себя от низших, — с теми доморощенными, доныне процветающими демократами на словах, которых навсегда заклеймил Д. В. Давыдов:

А, глядишь, наш Мирабо
Старого Гаврилу
За измятое жабо
Хлещет в ус и в рыло[6].

Леонтьев всегда о ком-нибудь хлопотал. В последние месяцы своей жизни в Оптиной он заботился об одном уряднике, отставленном от места за запой. Он, кажется, целый год содержал его семью на свой счет, старался постепенно приучать его к трезвости и устроил его опять на место.

X

У Леонтьева были мягкие барственные манеры. При всей его впечатлительности, откровенности, иногда резкости выражений — мягкое, приятное обращение. Даже насмешка его более ласкала, чем задевала, собеседника.

Этот решительный в выводах своих и иногда приемах (он раз в Турции отстегал нагайкой по лицу французского консула, сказавшего задевшую его вещь) человек вообще любил мягкость.

— Что вы говорите все «Левин, Левин», — заметил он мне раз, когда мы рассуждали об этом литературном типе. — Надо говорить «Левин», мягко... Вот прежде никогда не говорили «Леонтьев» — точно жесткая вода! А «Левонтьев».

— У кого вы были?

— У Левонтьевых.

Так и народ, бывало, произносил:

— Чьи будете?

— Левонтьевские.

Так лучше произносить — помягче.

Привычки былого времени проглядывали в нем в мелочах.

Например, он не выносил, чтобы во время обеда обедающие что-нибудь придвигали или передавали сами. Например, во время обеда, возьмешь, бывало, когда в комнате не было человека, графин, а он говорит:

— Сделайте милость, оставьте этот графин.

Потом звал человека и приказывал:

— Налей им!

До странностей ненавидел этот человек, так близко усвоивший себе европейскую культуру, разные проявления прогресса, например железные дороги.

— Что это, говорил он, за хамское положение... Еду я вот в экипаже, четверней, по шоссе. Когда хочу, тогда и выезжаю. Нравится мне местность — выхожу, располагаюсь, пока мне там хорошо. А тут я подчинен свистку какого-нибудь дуралея-кондуктора и могу остаться на станции без поезда, если не побегу как угорелый садиться, когда я что-нибудь допиваю или доедаю... В экипаже я еду один, со своими людьми. А тут сядет передо мной какая-нибудь рожа, один вид которой воротит все мои внутренности. И я должен выносить эту пытку иногда целые сутки... Хамство!

Вообще, изглажение красоты и разнообразия жизни, сопровождающее общую нивелировку, вносимую прогрессом, очень огорчало его.

Он терпеть не мог европейской одежи и носил высокие сапоги (из мягкого сукна по слабости ног), армяк с косым воротом и рубаху. Летом на нем было что-то из легкой материи, вроде подрясника.

Чрез его приятеля, поэта Фета, с которым он тоже переписывался и который был хорошо знаком с одним служившим при Дворе, Новосильцовым, заведовавшим, кажется, составлением извлечений из газет для государя Александра III, некоторые мысли Леонтьева становились изредка известными государю. В последний год жизни Леонтьев был занят тем, как бы привлечь внимание государя к тому, чтоб облечь весь Русской Двор в русское платье.

XI

В последний раз в Оптиной видел я Леонтьева в последние месяцы жизни отца Амвросия — в 1891 году.

Получив от Константина Николаевича к лету известие о том, что отец Амвросий сильно слабеет, я в августе поехал в Оптину. Отец Амвросий находился в основанной им в 17 верстах от Оптиной женской Шамординской общине.

Туда мы раз и ездили с Леонтьевым. Леонтьев говорил со старцем прежде меня и долго оставался с ним. Решался вопрос о переезде его на жительство в Сергиев Посад. Войдя затем к старцу, которого не видал два года, я застал его в величайшем изнеможении. Голова его бессильно падала на подушки. Подведя ухо почти к его рту, я еле мог понять его шепот.

На обратном пути Леонтьев рассказал мне, что старец настаивает на его немедленном переезде. Многим помогая, Леонтьев обыкновенно был стеснен в деньгах. Старец предложил снабдить его довольно крупной суммой, какая требовалась на переезд всем домом, да еще в два места.

Конечно, прозорливость старца внушила ему это решение.

Леонтьев уезжал из Оптиной еще при жизни этого много значившего для него человека, присутствие которого делало Оптину столь дорогою для всех знавших старца. Он уносил с собою ничем не ослабленное воспоминание о виденном им расцвете духовной жизни этого заветного русского уголка. Совсем иначе, с иными, раздирающими душу, чувствами совершился бы этот переезд после смерти старца, пережить которую *здесь* было бы ему не под силу.

Конечно, они прощались тут навсегда. Но Леонтьев уходил от жизни в жизнь. А тогда бы ему пришлось уйти из места опус-

тевшего, и в душе его Оптина осталась бы не столь цельною. В его же годы ощущать такую пустоту там, где еще недавно светила такая замечательная жизнь, куда труднее, чем переживать те же чувства людям молодым.

Последние дни, что я видел Леонтьева в Оптиной, он был поглощен распоряжениями к отъезду.

Вполне сознательно и спокойно он говорил о своем конце, рассказывая мне, кому и как распределил свои вещи. Жену свою со своею воспитанницей Сашей он отправил к племяннице, жившей в Орловском монастыре. С собою он брал служителя из окрестностей Оптиной. Будучи калужским помещиком, он дорожил калужскими людьми.

В эти дни, когда он оглядывался на всю прошлую жизнь, я узнал, как он относился к малой, незаслуженно малой своей известности.

Как человек бесконечно искренний, не игравший никогда комедии, он не скрывал ни своей радости, когда о нем говорили (например, в одной политической французской книге, где ему было отведено видное место в числе мыслителей эпохи Александра III), ни своего огорчения, что вообще его так мало читают.

— Я думаю, — говорил он, поникнув головой, — что когда-нибудь на мои мысли обратят внимание. А то, что всю жизнь я прошел так мало замеченным, на то была Божья воля... При успехе я бы мог возгордиться, Бог смирял меня. Значит, так было лучше.

Но Леонтьев, часто говоря о смерти, угадывая даже болезнь, от которой он умрет, в сущности думал еще жить и работать.

Не без надежд переселялся он в Московские пределы. Там центр жизни был так близок — в двух часах езды. Он надеялся быть полезным молодежи. Те, кто не мог ехать к нему за 300 верст сложного и недешевого пути, конечно, приехали бы легко из Москвы к Троице. И мы все знавшие его, еще учившиеся и окончившие студенты, надеялись, что личные сношения с ним обратят на настоящий жизненный путь некоторых наших товарищей, в которых были богатые задатки и которые, отделившись умственно от своего народа, были оттого несчастны и не удовлетворены.

XII

В сентябре 1891 г. Леонтьев проехал через Москву к Троице.

Сильно занятый, я раз или два видел его, и не наедине, на очень короткое время, в гостинице, где он останавливался. Между

прочим, когда я спросил его, отчего он не курит, Леонтьев сказал: «При моем теперешнем положении этого нельзя!» Он был спокоен, радостен, оживлен.

Только позже я узнал, что перед отъездом из Оптиной он принял тайный постриг, с именем Климента. Это имя выбрал он в память отца Климента, бывшего к нему столь близким в ту эпоху, когда в Леонтьеве окончательно слагался христианин.

Он звал погостить к себе к Троице.

Между тем 10 октября почил о. Амвросий — смерть неожиданная, потрясшая всех его духовных детей, как ни была она естественна для 79-летнего человека, столь изнеможенного, что уже давно, казалось, он существовал только чудом.

Вернувшись из Оптиной от могилы, разобравшись после этого события немного с мыслями, хотелось увидеть Леонтьева, побольше поговорить с ним об этом человеке, как пришла весть и о его кончине. Он умер 12 ноября, проболев несколько дней воспалением легкого, напутствованный таинствами Церкви.

К похоронам его съехались некоторые знавшие и чтившие его люди. Была и племянница из Орловского монастыря, и другая племянница, из Шамордина, ходившая за о. Амвросием в его предсмертной болезни.

Отпевали Константина Николаевича молодые монахи и священники, молодежь из любимого им сословия «меча и сохи», вступившая в ряды борцов воинствующей на земле и тяжко обуреваемой Церкви.

Был морозный, светлый, радостный день, когда его гроб везли на довольно простых санях к могиле на кладбище близ нового собора над пещерою, где стоит чудотворная Черниговская икона Богоматери.

Вскоре я получил письмо от Евгении Тур (графиня Салиас), с которою я переписывался и которая знала Леонтьева чуть ли не студентом. Она писала:

«Вот и Леонтьева уже нет. Это потеря. Был добрый человек, христианин. И сумел дойти до смирения. А это великая вещь...»

. . . . . .

XIII

Что же встретил он там?

Увидел ли своих учителей, утишивших его бурную жизнь и приведших его ко Христу старцев Иеронима и Макария Афонских, и Амвросия?

Глядя иногда на подаренную им карточку, на которой он своим своеобразным, совершенно особенным, тонким, нервным почерком написал свое имя, видя пред собой его тоскующие глаза, с вопросом смотрящие на жизнь, я спрашиваю себя: «Постиг ли он там ясно судьбы своей России? Успокоился и насытился ли вполне его тревожный ум? Открылась ли ему там вся полнота истины? Мыслит ли он там согласнее, чем здесь с такими людьми, как недавно ушедший туда же Вл. С. Соловьев, с которым его связывало взаимное уважение, но с которым он расходился мыслями?..»

. . . . . .

А здесь, на земле, в России, его писания, быть может случайно, попав в руки, производят глубочайшее впечатление на чьюнибудь в невидном уголке России развивающуюся душу, подготовляя родине крепкого работника.

А что сталось с теми, кого убеждал он и устно, которых учил быть всегда и всюду русскими?

Немного было ее, этой молодежи, на которую Константин Николаевич оказал свою долю влияния.

Она разбросана по разным концам России, не сохраняя общения между собой, не имея возможности вместе вспоминать о человеке, так горячо желавшем ей добра, так искренне учившем ее чтить свой родной народ и все, что этот народ выработал за свой страдный век.

Но много ли, мало ли работает она для русского дела, едва ли отойдет кто-нибудь из нее от того знамени, вокруг которого собирал ее почивший и на котором написано: «Православная Церковь».

Да, во всех скитаниях, искушениях, при всей неполноте служения светлым идеалам, все же маяком их душ служит одна святыня, поддерживающая их жизнь.

Измучит ли жалкое зрелище людской ограниченности и ничтожества, обледенит ли холодность людская — в каком приветном, отрадном свете поднимутся греющие, давно ушедшие люди любви и правды, всегда живые, готовые откликнуться, те, которых зовут святыми Церкви.

Когда не хватает более сил, опускаются руки и уныние клещами захватит душу, какою свежестью дохнет на нее при мысли, что есть всегда доступные таинства Церкви и в них возрождающая Христова благодать.

Станет ли невыносимо от всей грязи, однообразия, пошлости жизни и захочется красоты — вечной, живой красоты: какое

обаяние ее повеет от праздничного торжественного богослужения в древних соборах, где столько поколений, измученных большими, чем мы, скорбями, находили под те же тихие напевы небесных слов, пред теми же заветными символами и отдых от горя, и отклик на те глубокие внутренние запросы, что утолены будут вполне лишь среди иного мира...

И стоит так над жизнью, связывая седую древность с жизнью грядущих поколений, великая, неизменная, непоколебимая святыня — наша Православная Церковь, чудная утешительница, создавшая Русский народ со всем его нравственным богатством.

И как же не поминать с горячею благодарностью такого человека, который сам, путем скорбных исканий, найдя это сокровище, старался открыть его всякому, с кем сводила его жизнь!..

Пусть же будет за то благословенно имя этого человека, которого мы звали здесь Константин Николаевич Леонтьев и который среди великой паствы старца Амвросия предстанет на суд Божий в рядах Оптинской братии — иноком Климентом.

Царское Село, 6 ноября 1900 г.

Г. И. ЗАМАРАЕВ

Памяти К. Н. Леонтьева

С покойным «философом-поэтом» Константином Николаевичем Леонтьевым мы переписывались долго и часто и еще чаще беседовали. К сожалению, у меня уцелело весьма немного писем этого оригинального писателя. Константин Николаевич очень любил молодежь, стараясь привить ей свои идеи. Он говорил прекрасно, образно, интересно. Все мы, имевшие счастье быть близко знакомыми с Константином Николаевичем, значительною долею нашего мировоззрения обязаны ему. Он иногда называл себя «пророком», указывая этим на свою новую проповедь и вместе на то, что он не был ни понят, ни оценен по достоинству в любимом им отечестве. Впрочем, Константин Николаевич мог быть по справедливости назван пророком и в смысле предсказателя. По крайней мере, все писанное им о славянах Балканского полуострова подтвердилось впоследствии до мельчайших подробностей. Можно положительно сказать, что *в то время* только единственный человек сочувствовал Константину Николаевичу и вполне разделял его мнение о славянах Балканского полуострова — это Т. И. Филиппов, который своею солидною книгой «Современные церковные вопросы» (1882) неотразимыми, вескими фактами доказал всю неправоту болгар в их споре с греками и все лицемерие и двоедушие их.

Чаще всего К. Н. Леонтьев выказывал свою проницательность, доходящую до предвидения, в своих беседах в тесном кружке своих немногих друзей, а иногда даже и в действиях, как это было при столкновении в Константинополе со знаменитым Лёсепсом[1]. За много лет до Панамского скандала К. Н. рассказывал нам, как он выбранил и чуть ли, кажется, не замахнулся хлыстом (хорошо не могу припомнить) на эту в свое время знаменитость за то, что тот выразил сожаление о неразвитости русского «мужика». На Лёсепса К. Н. Леонтьев любил указывать как на

тип европейского «хамства». Хуже, обиднее этого слова для Константина Николаевича ничего не было. Как носитель истинной культуры и как тонкий эстетик, он во всем умеренно посредственном, во всем типично пошловатом, во всем мещански-приличном видел хамство. Слово это он употреблял очень часто в культурном смысле даже с людьми, которые могли не знать, какой смысл придает он этому слову.

Обращается, например, раз за объяснением к К. Н-чу его сослуживец из «интеллигентов» духовного происхождения с брюшком и в модном дешевеньком пиджаке с вопросом:

— Что же такое, по-вашему, хамство?

Константин Николаевич старается объяснить ему в общих чертах, что значит в его представлении хамство: тот недоумевает. Наконец, не удержавшись от напрашивающегося сравнения, Константин Николаевич восклицает:

— Ах, Господи, как это Вы не хотите понять? Ну, вот вы, например, хам, потому что на вас не ряса и даже не кафтан, не поддевка, а европейский некрасивый кургузый пиджак... Разве вас, например, художник захочет перенести на полотно? А какого-нибудь старого боярина, черногорца, грека в феске перенесет, и будет красиво...

— Вот еще врага себе нажил, — говорил потом Константин Николаевич, — своего сослуживца NN хамом обозвал, — и при этом рассказал, как было дело.

Особенно хорошо запечатлелся в моей памяти следующий случай предвидения К. Н. Леонтьева. Зашел я как-то к нему довольно поздно вечером. В это время он обыкновенно никого не принимал, кроме самых близких друзей. Он очень обрадовался моему приходу, но казался очень взволнованным и озабоченным. Возле него стояли «дети души» [2] его, Варя и Александр. Но о них после.

— Ах, как хорошо Вы сделали, милый друг, что сами пришли ко мне! Я уж хотел было посылать за вами.

— В чем дело? — удивился я.

— Да вот возьмите, читайте... письмо от нашего Ванечки... [3] сейчас только получил... пишет, что желает быть священником, что ему не до нашей идеи, а что забота его — спасение своей души... Не понимаю и уж никак от него этого не ожидал: «душу спасать»?!.. да разве священник не может служить *нашему делу*?

Пусть бы тогда шел в монахи... там аскетизм, отречение от мира, от своей воли, а тут?.. Вы подумайте только: Ванечка, человек образованный, кончил курс в университете, кончит скоро и в академии, дворянин, со средствами, и вот вы представьте

себе *такого* священника или, может быть, архиерея в облачении, поучающего народ на молебне при открытии какой-нибудь железной дороги. «Помолимся, мол, братья, о путешествующих, чтобы им не погибнуть, но не будем особенно радоваться появлению у нас чугунных дорог, как и всякому вообще утилитарному прогрессу, а рассмотрим лучше, сколько вреда приносят нам все эти дороги». Разве это не была бы такая именно проповедь пастыря к своей пастве, какая теперь нужна? Наш Дениска-профессор [4] стал бы говорить в том же духе с кафедры... А то что же это такое за идеал? Поп в каком-нибудь Кишиневе, спасающий свою душу? Ну, и шел бы давно в монахи, а то давайте ему диплом университета, академии... Нет, это измена с его стороны; я так и думаю отвечать ему, а вы как полагаете, прав я буду или нет?

По всему было видно, что письмо нашего общего любимого друга сильно подействовало на Константина Николаевича; но я догадывался, почему еще он так волнуется и ищет в другом человеке временного оправдания своему настроению.

Ванечка затронул ту именно черту между преходящим, земным, и неизвестным, вечным будущим, над которой К. Н. Леонтьев сам часто задумывался. В моменты такого раздумья он скептически смотрел на всех и на вся, на свою плоть и на свои заботы о благе России, находя успокоение своему порывистому уму и сердцу в вере и надежде на тот неведомый мир, «идѣже нѣсть болѣзнь, ни воздыханіе». Но этот мистицизм, проходивший непрерывною нитью через всю жизнь Константина Николаевича, хотя и выражался иногда во всей своей православно-христианской силе и простоте, однако не убивал в нем ни энергии духа, ни ясности ума, ни восприимчивости сердца. Достаточно было малейшего импульса, чтобы К. Н. из мистического кратковременного квиетизма быстро перешел к активной живой деятельности во имя будущности России.

Вот почему он искал теперь выхода из того затруднения, в которое был поставлен Ванечка. С мистической стороны Ванечка представлялся ему правым, но вместе с тем К. Н-чу до боли было жаль и досадно, что все надежды его на Ванечку казались погибшими...

Я чувствовал, что Ванечка писал под влиянием минутного настроения, и даже знал, чем могло быть вызвано в нем *такое* настроение, а потому я не только успокоил Константина Николаевича, но и сказал еще, что наш милый друг будет самым усердным проповедником нашей идеи. Но ни опасениям Константина Николаевича, ни моим предположениям не суждено было сбыться: Ванечка скончался в молодых годах, едва успев окончить курс в духовной академии...

После моих утешений Константин Николаевич успокоился и даже повеселел и приказал подать чаю и коньяку, который обыкновенно подавался у него как прикладная к чаю роскошь в минуты особенно хорошие. Разговор наш по обыкновению перешел на Герцена, на Данилевского (Николая Яковлевича), на гр. Л. Толстого, на Тургенева и т. д.

Прошло после этого несколько месяцев — не помню, сколько именно, но не более двух или трех, — заходит ко мне однажды с книжкой в руках тоже уже покойный теперь Петр Евгеньевич Астафьев [5].

— А, батюшка, нате-ка прочтите, — говорит он мне, передавая книжку журнала «Православное обозрение» [6], — вы только вникните хорошенько, *что* сказано и *как* сказано преосвященным Никанором [7] при освящении нового железнодорожного вокзала в Одессе. Ведь это, батюшка, бесподобно: и научно, и доказательно, и сжато так, что ни капли риторики...

Я прочел поучение с глубочайшим интересом и тут же не мог не припомнить нашей беседы с К. Н. Леонтьевым, мастерски нарисовавшим мне ту самую картину и ту обстановку, при которой наш Ванечка должен был бы говорить именно то, что так прекрасно сказано было преосвященным Никанором.

Когда я напомнил об этом Константину Николаевичу, то он ответил мне замечательно просто: «Ну: вот видите? а я так и позабыл совсем об этом; но от души порадовался поучению преосвященного... А вы, мои милые друзья, все зеваете и зеваете», — прибавил он с оттенком искренней грусти.

Константин Николаевич некоторое время аккуратно посещал по «пятницам» П. Е. Астафьева, у которого в эти дни собиралось довольно много народа. Бывали тут и профессора, и художники, и артисты, и толпа молодежи. Появлялся иногда и знаменитый философ-богослов Владимир Соловьев. Эти вечера у Петра Евгеньевича, особенно первое время, были очень оживленны и разнообразны. После самых отвлеченных дебатов о сверхъестественном мы наслаждались часто артистическим чтением, художественным пением или классической музыкой, потом ужинали и всегда засиживались далеко за полночь. Иногда на наши вечера допускались дамы, большею частью подруги падчерицы Петра Евгеньевича, и тогда устраивались танцы.

Во время различных философских прений мы, молодежь, конечно, больше молчали и слушали, но иногда позволяли себе с полною свободой «свое суждение иметь» и даже *возражать*. Меня за мои возражения Петр Евгеньевич в шутку называл «еретиком», он в споре ужасно горячился; увлекался и я до того, что мы в конце концов переставали слушать и понимать друг друга.

— Вы, батюшка, не прочли еще Лейбница и Канта, потому так и судите. Вот я завтра принесу Вам кое-что и заставлю Вас прочесть.

— И читать не буду, Петр Евгеньевич, не собьете вы меня.

— А вот увидите, батюшка.

— Я и так хорошо вижу, что вся ваша философия — огромнейшая дыра, в которую все стреляют без промаха: и метафизики, и позитивисты, и пессимисты и проч. и проч.

Константин Николаевич Леонтьев на этих вечерах либо читал что-нибудь по рукописи, приготовленной им к печати, либо рассказывал. Мы слушали его оригинальную речь с большим удовольствием, но не дай Бог, если его прерывал своим возражением Петр Евгеньевич. Начинался нескончаемый горячий спор, пока наконец слабый здоровьем и очень нервный Константин Николаевич не заявлял, что больше спорить он с Петром Евгеньевичем не может, потому что и голосу для этого не хватает, и для здоровья вредно, и слух раздражается.

У него было сильно развитое эстетическое чувство. Когда он, например, слушал пение, то весьма редко глядел на поющего: для этого нужно было иметь певцу особенно счастливую, изящную наружность, которая бы не портила впечатления. Константин Николаевич не любил также, когда кто-нибудь услужливо подавал ему зажженную спичку, чтобы закурить папироску: из опасения увидать не совсем чистые ногти он всегда спешил взять спичку в свои пальцы.

Впоследствии Константин Николаевич совсем перестал бывать на «пятницах» у Петра Евгеньевича, которому он прямо и откровенно признался, что не может вести с ним споров, что это просто не по его силам и не по его здоровью. «Пятницы» П. Е. Астафьева продолжались, но отсутствие на них Константина Николаевича для всех нас было очень заметно. Нужно сказать, что П. Е. Астафьев в то время переживал очень тяжелые минуты и терпел большую нужду от недостатка средств, однако тянулся изо всех сил, чтобы не отменять своих вечеров, которые устраивались им исключительно ради молодежи. Он отлично сознавал, какую неоценимую пользу приносили нам эти «пятницы», стоившие ему с чаями, закусками и ужинами сравнительно дорого. Да, кто хотел, тот мог черпать здесь духовную пищу непосредственно из живого источника, а не из учебников наших почтенных глубокомысленных профессоров, заставлявших нас отбывать повинность «зубристики». То огромное воспитательное значение, которое имели для нас «Астафьевские пятницы», не может быть ясно выражено словами — да едва ли кому-нибудь это и инте-

ресно, — но каждый из нас не может не питать чувства глубочайшей признательности за все, что он приобрел здесь для своего *я,* для своих убеждений, для всего своего мировоззрения.

Маленький раскол, который произошел между К. Н. Леонтьевым и П. Е. Астафьевым, отчасти повлиял и на нас. Все мы продолжали по-прежнему бывать у Петра Евгеньевича, но возле Константина Николаевича образовался из нас же маленький, очень тесный кружок «избранных», потому что вообще Константин Николаевич был очень строг и требователен в выборе друзей.

В его квартире, когда он жил в Москве, в Денежном переулке, всегда господствовал образцовый порядок и безукоризненная чистота. В *главной* комнате, где обыкновенно велись наши беседы, мебели было немного. Впереди стоял диван и перед ним стол с парой старинных кресел; по задней стене шли полки с книгами; по лицевой (уличной) стороне стояли стулья, цветы; в углу, возле этажерки с рукописями, стояла лампа на деревянном винтообразном постаменте. В эту лампу наливалось какое-то (не помню названия) особенное, без запаха горючее вещество, стоившее гораздо дороже керосина; но Константин Николаевич позволял себе эту роскошь, потому что, как он говорил, «от керосина и пахнет неприятно и копоть пачкает мебель и руки».

Вообще квартира его отличалась характером строгой устойчивости, доходящей до той своеобразной опрятной чистоты, какую можно встретить иногда в келье хорошего настоятеля богатого монастыря.

Жена Константина Николаевича, крымская гречанка, была в свое время красавицей, но вследствие какой-то неизлечимой женской болезни впала в тихое наивно-детское умопомешательство, что причиняло немало забот Константину Николаевичу.

— Впрочем, — говорил Константин Николаевич, — Лиза меня не особенно беспокоит. Она уходит в свою комнату, когда видит, что я занят, играет там на гитаре, а я затворяю двери и пишу как ни в чем не бывало.

Одно время мы хлопотали было о помещении ее в одно из лучших в Москве заведений для неизлечимо больных. Дело это поручено было мне и начало было уже приближаться к благоприятному исходу, как совершенно неожиданно, после всех моих хлопот, Константин Николаевич решительно объявляет мне:

— А ведь я раздумал, мой добрый друг, отдавать Лизу. Чувствую, что не могу с нею расстаться и что мне без нее скучно будет...

Привычка! ничего не поделаешь.

Семейное его одиночество восполнялось отчасти «детьми души». Это были крестьянская девушка из бывшего калужского

имения Константина Николаевича Варя и молодой парень Александр из подмосковной деревни Мазилово. Они следили за хозяйством, ухаживали за Константином Николаевичем, как за своим отцом, когда он бывал болен, что случалось нередко. Он их одевал чисто по-русски, учил, читал им лучших классических писателей и любил их, как родных детей. Потом эти дети души его поженились. Я был шафером у Вари, и наш тесный кружок пировал на свадьбе в Мазилове, где жил старик-отец Александра. Наш свадебный «кортеж» и пир произвели большую «сенсацию» в среде мазиловских мужиков и баб.

Константин Николаевич постоянно жаловался на недостаток получаемого им содержания по должности цензора[8], хотя, кроме того, ему хорошо платили редакции за его литературные труды; но он был так добр, что, вероятно, у него не хватало бы средств и тогда, если бы он получал вдвое или втрое больше.

Я застал у него как-то мальчугана лет 15, в огромнейших смазных сапогах, с растрепанными и выгоревшими от солнца волосами.

— Вот, позвольте представить Вам: «Ломоносов» из Тульской губернии, — сказал мне Константин Николаевич, — пришел сегодня пешком в Москву, принес вот эту рукопись собственного сочинения, бродил целый день по разным учреждениям, чуть ли не начиная с казенной палаты, чтобы показать свое сочинение и посоветоваться. По счастью, случайно наткнулся на М-го, который послал его ко мне. Я заглянул в рукопись, но, признаться, читать некогда было, да и ничего особенного не заметил. Не прочтете ли Вы, а завтра скажете мне Ваше мнение?

Я, конечно, охотно согласился, тем более что «Ломоносов» меня очень заинтересовал и мне от души хотелось в его жиденькой рукописи найти нечто такое, что говорило бы в его пользу. Мне хотелось тогда поговорить с 15-летним деревенским писателем, но было довольно уже поздно, и наш «писатель» откровенно заявил, что он устал и хочет спать, а что до постоялого двора, который указал ему какой-то «дяденька», далеко, да и к ужину опоздаешь.

Константин Николаевич полюбопытствовал, есть у «писателя» деньги и хватит ли ему на ночлеги в Москве, на еду и на обратный путь. «Писатель» заявил, что у него деньги есть — 7 коп.: «хватит на все». Конечно, «Ломоносова» на постоялый двор не пустили, а приказано было немедленно его накормить и отвести ему ночлег.

Сочинение его оказалось совсем слабым. Это был небольшой и неинтересный рассказец из деревенского быта. Ни в сюжете,

ни в изложении не проглядывало ни оригинальности, ни даже намека на малейшее дарование. «Ломоносову» пришлось отправляться обратно в Тульскую губернию, но уже не пешком, а по железной дороге на деньги, данные ему Константином Николаевичем.

Я намеренно не распространяюсь о содержании наших бесед о политике, о культуре народов и о будущности и значении России, чтобы не пренебрегать ради *общего,* имевшего влияние на наше умственное развитие, теми мелочами, которые обыкновенно скоро забываются, но которые, несомненно, яснее характеризуют личность человека, чем все произведения его творческого духа. Скажу только мимоходом, что себя и нас, т. е. свою «школу», Константин Николаевич называл иногда «анатолистами», иногда «гептастилистами», указывая последним названием на те главные семь положений, на которых должна, по его мнению, основываться и развиваться славяно-русская культура.

Н. А. БЕРДЯЕВ

К. Леонтьев — философ реакционной романтики

Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того* только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?..[1]

Надо *подморозить* хоть немного Россию, чтоб она не «гнила»...[2]

К. Леонтьев

I

Бывают писатели с невыразимо печальной судьбой, неузнанные, непонятные, никому не пригодившиеся, умирающие в духовном одиночестве, хотя по дарованиям, по уму, по оригинальности они стоят многими головами выше признанных величин. Таков был Константин Леонтьев, самый крупный, единственный крупный мыслитель из консервативного лагеря, да и вообще один из самых блестящих и своеобразных умов в русской литературе. Катков был первым политическим публицистом консерватизма, тут он царил, но никогда он не был мыслителем, философом консерватизма. Катков — эмпирический консерватор. Первым и единственным философом консерватиз-

ма и, вернее, даже не консерватизма, а реакционерства был К. Леонтьев *.

Бедный Константин Леонтьев: его хуже чем не знают, самые образованные люди смешивают его со скучным классиком Леонтьевым, соредактором Каткова по «Русскому вестнику» [3]. Вот уж ирония судьбы! К. Леонтьев мечтал о политическом влиянии, хотел играть роль в качестве руководящего реакционного публициста, но в этом он не познал самого себя. Дирижером консервативной политики мог быть Катков, трезвый, позитивный, умело нащупывавший реальную почву под ногами, а не Леонтьев, романтик и мечтатель, проповедник изуверства во имя мистических целей, безумного реакционерства, граничащего с таинственным каким-то революционерством. К. Леонтьев не оставил приметного следа в истории русской мысли и русских духовных алканий. Для прогрессивного лагеря со всеми его фракциями он был абсолютно неприемлем и мог вызывать только отвращение и негодование, консерваторы же видели только поверхность его идей, схожую с катковщиной, и не понимали его мистической глубины, его безумной романтичности.

Но люди нашего склада должны задуматься над Леонтьевым, над печальной судьбой его. К. Леонтьев — страшный писатель, страшный для всего исторического христианства, страшный и соблазнительный для многих романтиков и мистиков. Этот одинокий, почти никому не известный русский человек во многом предвосхитил Ницше. Он уже приближался к бездне апокалиптических настроений, которыми сейчас больны многие из нас, и в христианстве он пытался открыть черты мрачного сатанизма, до того родного его больному духу. Леонтьев очень сложный писатель, глубоко противоречивый, и не следует каждое слово его понимать слишком просто и буквально.

В мрачной и аристократической душе Леонтьева горела эстетическая ненависть к демократии, к мещанской середине, к идеалам всеобщего благополучия. Это была сильнейшая страсть его жизни, и она не сдерживалась никакими моральными преградами, так как он брезгливо отрицал всякую мораль и считал все дозволенным во имя высших мистических целей. Была у Леонтьева еще положительная страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, быть может, была жажда полноты жизни. За

---

* В славянофильском лагере были выдающиеся мыслители, как, например, Хомяков, но старые славянофилы только наполовину консерваторы и, во всяком случае, не реакционеры. Эпигоны же их ничтожны и жалки.

своеобразным, дерзновенным и жестоким, притворно-холодным стилем его писаний чувствуется страстная, огненная натура, трагически раздвоенная, пережившая тяжкий опыт гипнотической власти аскетического христианства. Человек сильных плотских страстей и жажды мощной жизни влечется иногда непостижимо, таинственно к полюсу противоположному, к красоте монашества. Эстетическая ненависть к демократии и мещанскому благополучию, к гедонистической культуре и мистическое влечение к мрачному монашеству довели Леонтьева до романтической влюбленности в прошлые исторические эпохи, до мистического реакционерства. Он не выносил умеренности и середины и дошел до самого крайнего изуверства, сделался проповедником насилия, гнета, кнута и виселицы. Но в страшных и отвратительных словах Леонтьева чувствуется не реальный реакционный политик-катковец, а безумный мечтатель, несчастный романтик, затерянный и погибающий в чуждой для него эпохе.

Мы не придаем значения реалистическим уверениям Леонтьева. Человек этот полагал смысл всемирной истории в причудливом развитии немногих избранников во имя таинственных мистических целей. Только в этом аристократическом цветении он видел красу жизни и страдал безумно от сознания, что «либерально-эгалитарный прогресс» уносит человечество в противоположную сторону, к царству мещанства, вызывающего в нем брезгливость и отвращение эстета и аристократа, романтика и мистика. Как за соломинку схватился он за Россию, за славянство, видел тут последнее свое упование, почти умирающую надежду спасти дорогой для него смысл мировой жизни. На Европу надежды нет, она должна дойти до последних крайностей социализма и анархизма (Леонтьеву это даже нравилось, как и всякая крайность), но через Россию можно еще спасти мир, а для этого нужно заморозить ее, остановить либерально-эгалитарный «прогресс», хотя бы ценой величайших жертв, хотя бы самым мрачным насилием.

И К. Леонтьев ищет спасения в византизме. «Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и Турцией. Под его знаменем, если мы будем верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости» *. «Идея всечеловеческого блага, религия всеобщей пользы — самая холодная, прозаическая и вдоба-

* См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 98.

вок самая невероятная, неосновательная из всех религий» *. Приведу еще ряд мест для общей характеристики Леонтьева.

«Какое дело честной, исторической, реальной науке до неудобств, до потребностей, до деспотизма, до страданий? К чему эти ненаучные сентиментальности, столь выдохшиеся в наше время, столь прозаические вдобавок, столь бездарные? Что мне за дело в подобном вопросе до самих стонов человечества» **. Леонтьев до страсти любил носить маску жестокости и надморальности.

«А страдания? Страдания сопровождают одинаково и процесс роста и развития, и процесс разложения... Все болит у древа жизни людской...» *** Это все лишь орудия смешения, — говорит он о современной передовой культуре, — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных» ****. «Прогрессивные идеи грубы, просты и всякому доступны. Идеи эти казались умными и глубокими, пока были достоянием немногих избранных умов. Люди высокого ума облагораживали их своими блестящими дарованиями; сами же идеи по сущности своей не только ошибочны, они, говорю я, грубы и противны. Благоденствие земное — вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле — вздор и даже обидная неправда, обида лучшим. Божественная истина Евангелия земной правды не обещала, свободы юридической не проповедовала, а только нравственную, духовную свободу, доступную и в цепях. Мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут и преподобные» *****. Таким режущим, дерзким и крайним стилем мало кто писал. За каждым словом клокочет болезненная ненависть к современной культуре, романтическая страсть к былому. «Свернувши круто с пути эмансипации общества и лиц, мы вступили на путь эмансипации мысли». «Пора положить предел развитию мещански либерального прогресса! Кто в силах это сделать, тот

---

* Там же. С. 105.
** Там же. С. 145.
*** Там же. С. 146.
**** Там же. С. 164.
***** Там же. С. 265.

будет прав и перед судом истории» *. «Ошибки, и пороки, и глупость, и незнание — одним словом, все, что считается худым, приносит плоды и способствует невольному достижению той или другой таинственной и не нами предназначенной цели» **. «Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!..» *** «Глупо так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле, в мещанский и рабочий строй и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно, даже людям, уважающим реализм, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества, даже и приблизительно... Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас мистическую ортодоксию, считая всякую подобную веру уделом наивности и отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса, кумиру поступательного движения...» **** «Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах... Священный ужас перед известными идеальными пределами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное, только для политики; благоговение, при виде даже одном, иных вещественных предметов...» ***** «Как я, русский человек, могу понять, скажите, что сапожнику повиноваться легче, чем жрецу или воину, жрецом благословенному?» [6]* А вот слова, роднящие Леонтьева с Ницше, которого он не знал, а лишь предвосхищал. «Для того, кто не считает блаженство и абсолютную правду назначением человечества на земле, нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были прожить целые века под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной — хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать “Онегина” и “Годунова”, чтобы построили Кремль и его соборы, чтоб Суворов и Кутузов могли одержать свои национальные победы... Ибо слава... ибо военная слава... да, военная слава царства и народа, его искусство и поэзия — факты; это реальные явле-

* Там же. С. 283.
** Там же. С. 294.
*** Там же. С. 300.
**** См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 38.
***** Там же. С. 39.
[6]* Там же. С. 45.

ния действительной природы; это цели достижимые и вместе с тем высокие. А то безбожно-праведное и плоско-блаженное человечество, к которому вы исподволь и с разными современными ужимками хотите стремиться, такое человечество было бы гадко, если бы оно было возможно...» * «Именно эстетику-то приличествует во времена неподвижности быть за движение, во времена распущенности за строгость; художнику прилично было быть либералом при господстве рабства; ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко libre penseur при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии...» ** Это страшно характерный для Леонтьева рецепт, он тут выдает себя, но, к сожалению, как мы увидим ниже, сам не всегда следовал эстетическому императиву. Приведу еще некоторые характерные места: «Культура с *прежним злом* дала миру такое обилие великих умов... Культура же новая, *очищенная* — в области мысли дает нам или бесспорно бездарных Бюхнеров, или Гартманов, даровитых, но отрицающих действительную благотворность прогресса...» *** «В трудные и опасные минуты исторической жизни общество всегда простирает руки не к ораторам или журналистам, не к педагогам или законникам, а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзающим!» **** У Леонтьева был эстетический культ насилия, и само христианство, как я постараюсь показать, он умудрялся истолковывать как религию мрачного насилия, страха, а не любви. «Европейская мысль поклоняется человеку потому только, что он человек. Поклоняться она хочет не за то, что он герой или пророк, царь или гений. Нет, она поклоняется не такому особому и высокому развитию личности, а просто индивидуальности всякого человека и всякую личность желает сделать счастливой, равноправной, покойной, надменно-чистой и свободной в пределах известной морали. Это-то искание всечеловеческой равноправности и всечеловеческой правды, исходящей не от положительного вероисповедания, а от того, что философы зовут личной, автономной нравственностью, это-то и есть яд самый тонкий и самый могучий из всех столь разнородных зараз, разлагающих постепенным действием своим все европейские общества» *****. Это уже полное отрицание морали, столь характерное для Ле-

* Там же. С. 50.
** Там же. С. 56.
*** Там же. С. 70.
**** Там же. С. 81.
***** Там же. С. 93.

онтьева. «И тут царство этой правды! И тут личность, личность, личность!.. И тут свобода!.. И тут европейский индивидуализм, столь убийственный для настоящей индивидуальности, т. е. для исключительного, обособленного, сильного и выразительного развития характеров! И тут автономическая, самоопределяющаяся мораль, гордая и в то же время мелкая, фарисейская "честность"» *. «Для понимания поэзии нужна особого рода временная лень, не то веселая, не то тоскующая, а мы теперь стыдимся всякой, даже и самой поэтической лени» **. «Большая противу прежнего свобода привела личность только к большей бесцветности и ничтожеству... из которых она выходит лишь в те минуты, когда жизнь хоть сколько-нибудь возвращается к старому» ***. «Социалисты везде ваш умеренный либерализм презирают... французские социалисты и вообще крайние радикалы презирают всех этих Эм. Жирарденов, Тьеров и Жюль Фавров... И они правы в своем презрении... И как бы ни враждовали эти люди против настоящих охранителей или против форм и приемов охранения, им неблагоприятного, но все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению; народы, удачно экономическую жизнь свою пересоздавшие, но ничем на земле все-таки не удовлетворимые, воспылают тогда новым жаром к мистическим учениям...» **** «С одной стороны, я уважаю барство; с другой — люблю наивность и даже грубость мужика. Граф Вронский или Онегин, с одной стороны, а солдат Каратаев — и кто?.. ну, хоть бирюк Тургенева для меня лучше того "среднего" мещанского типа, к которому прогресс теперь сводит мало-помалу всех и сверху и снизу, и маркиза и пастуха» *****. «Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости, т. е. сословное давление, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм и т. д., одним словом, все то, против чего борется XIX век» [6]*. «Все истинные поэты и художники в душе любили дворянство, высший свет Двора, военное геройство и т. п.» [7]*. «Все изящное,

* Там же. С. 95.
** Там же. С. 144.
*** Там же. С. 154.
**** Там же. С. 157.
***** Там же. С. 213.
[6]* Там же. С. 215.
[7]* Там же. С. 216.

глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно развитое, и блестящее, и дикое одинаково отходит, отступает перед твердым напором этих серых людей. Но зачем же обнаруживать по этому поводу холопскую радость?» * «Нет, я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество — без пороков, правда, но и без добродетелей — и не хочу ни шагу сделать для подобного прогресса!.. И даже больше: если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтоб желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унизительную будущность» **.

Я сделал так много выписок, потому что Леонтьева у нас совсем не знают, хотелось хоть немного познакомить с ним. Видно, что это был крупный человек и выдающийся писатель, оригинальный, доводивший все до последнего предела. Его страстные мысли полны для нас глубокого значения, темы его могут и для нас оказаться роковыми. За писаниями Леонтьева чувствуется глубокая мука и безмерная тоска. Не нашел он для себя радости, и страдания его вылились в злобной проповеди насилия и изуверства. Странное, таинственное у него лицо. Эстет, имморалист, революционер по темпераменту, гордый аристократ духа, плененный красотой могучей жизни, предвосхитивший во многом Ницше, романтически влюбленный в силу былых исторических эпох, тяготеющий к еще неведомой, таинственной мистике, и — проповедник монашеского, строго традиционного православного христианства, защитник деспотизма полицейского государства. Тут какая-то ирония судьбы! Леонтьев хотел спастись от пошлости, безвкусицы, середины, мещанства, дурного запаха прогресса и попал в место нестерпимо смрадное, в котором нет ничего творческого и оригинального и красота оскверняется на каждом шагу. И был жестоко наказан. Никто не пожелал слушать проповедника «самодержавия, православия и народности», порядочные люди затыкали нос, нос раньше ушей. Реакционные единомышленники Леонтьева ничего не могли понять, им видна была только казенная сторона его миросозерцания, и пользовались они ею для своих грязных дел. Но Леонтьев мало полезен для реальных, позитивных целей реакционной политики. Это был глубоко индивидуальный мыслитель, оторванный от большого исторического пути, предчувствовавший многое слиш-

* Там же. С. 219.

** Там же. С. 382.

ком рано, и роковая связь его с реакционной политикой была в высшем смысле для него случайной, глубоко трагичной. Жажда его была вечной и вместе с тем новой, в сознании его загоралось что-то прекрасное и в последнем счете справедливое, а на большом историческом пути своей родины практически он подмораживал гниль, барахтался в смрадной помойной яме. Присмотримся ближе, какие теории строил Леонтьев, чтобы оправдать свою ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу и отстоять дорогой для него мистический смысл всемирной истории, построить храм аристократический и эстетический.

Леонтьев, романтик и мистик в корне своем, выступает в роли защитника своеобразного социологического реализма и даже натурализма. Он сторонник органической теории общества и набрасывает оригинальную теорию развития (не без влияния гораздо менее даровитого Данилевского). В вопросе об органическом развитии общества мы постоянно встречаем у Леонтьева ультрареалистические и ультрапозитивные аргументы, несколько странные для мистика, но привычные для людей иного направления. Эта органическая теория развития сводится к следующему: «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством» *. Государственные организмы проходят три периода: «1) первичной простоты; 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения» **. Все это понадобилось для вывода: «эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития» ***. Современная европейская культура с торжеством свободы и равенства, по Леонтьеву, есть «вторичное смесительное упрощение», т. е. разложение, упадок, дряхлость. По роко-

* Там же. С. 137.
** Там же. С. 143.
*** Там же. С. 144.

вым, незыблемым органическим законам всякая нация, государство разлагается и умирает. И разложение наступает тогда, когда начинается «смесительное упрощение», когда либерально-эгалитарный прогресс разрушает неравенство и разнообразие. «Цветущая сложность» есть величайшее неравенство положений, величайшее разнообразие частей, сдерживаемое деспотическим единством.

Теория Леонтьева есть разновидность органической теории общества и вместе с тем исторический фатализм. Подобно позитивистам, он не признает прогресса, а только развитие, эволюцию. Он гордится своим объективным, бессердечным, жестким реализмом и подозрительно много говорит о своей научности, о натуралистическом своем отношении к человеческим обществам, к государственным организмам. У Леонтьева нет и тени научного реализма, и страстная натура его менее всего была способна к объективности, да и подготовки у него не было надлежащей для научно-социологических исследований. Ему нужно было во что бы то ни стало отстранить ненавистную идею всеобщего благоденствия, торжества правды и счастья на земле путем освободительного и уравнивающего прогресса. Во имя этой субъективной, страстной, совсем не реальной и не научной цели он и схватился за совершенно несостоятельную органическую теорию развития и умирания наций и государств. Кроме натуралистической социологии у Леонтьева была еще мистическая философия истории; служили они одной и той же цели, но совершенно не были между собой связаны.

О философии истории этой мы будем говорить в связи с его пониманием христианства. Опровергать органически-натуралистическое понимание обществ, наций и государств нет охоты, настолько уже признана несостоятельность всех этих попыток в современной социологической методологии *. Прежде всего нужно считать твердо установленным, что натуралистический метод неприменим к общественным наукам, он приводит лишь к совершенно фиктивным аналогиям. Жизнь обществ не есть жизнь органическая в биологическом смысле этого слова, и понятие смерти от старости может быть применено к ним лишь в переносном и условном смысле. Но что обнаруживает полнейшую наивность и некритичность Леонтьева, так это его вера в орга-

---

* В главе II «Личность и общество» моей книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» я подверг критике органическую теорию общества. К ней я отсылаю, так как и сейчас вполне разделяю приводимые там социологические аргументы [4].

нические законы исторического развития. Нелепость и противоречивость самого понятия «исторического закона», «закона развития» достаточно теперь обнаружена Риккертом[5] и целым рядом гносеологов и методологов общественной и исторической науки. Индивидуальное своеобразие всякого развития, всякой «истории» не допускает установления закономерности для конкретного хода жизни. Настаивать на неумолимом ходе якобы органического развития обществ более приличествовало бы дарвинисту или экономическому материалисту, чем Леонтьеву *. Как это умудрился он соединить исторический фатализм, уверенность в *натуралистически* неизбежной гибели национальных культур на известном году жизни с христианской мистикой? Тут страстная воля ослепляла его разум. У Леонтьева совершенно отсутствует идея *свободы,* к которой приводят нас и религия, и философия, и наука. Ненависть его к демократической свободе доходила до того, что он соединил мрачные апокалиптические предсказания с чисто натуралистической апологией смерти наций и государств.

Между тем как реальная общественная наука наших дней смиряется перед философским и религиозным учением о свободе, видит природу общества в психическом взаимодействии индивидуальностей и интимную сущность исторического процесса в свободном творчестве человечества. Поэтому наука отказывается от исторических предсказаний и тайну будущего отдает в ведение религиозной свободы.

В тесной связи с учением Леонтьева об органическом развитии стоит его теория национальных типов и национальной миссии России. Все нации Европы, все культуры Запада подошли к страшному пределу, вступили на путь органического разложения и смерти, «цветущая сложность» для них в прошлом, в эпохе Возрождения и т. п. Там, в Европе, все загубил уравнивающий и дезорганизующий прогресс демократии. В западной культуре XIX века Леонтьев уважает только пессимизм, только Шопенгауэра и Гартмана, которые честно восстали против иллюзий «прогресса», против эвдемонистических упований. Расцвет культуры, «цветущая сложность», возможен лишь для России, для славянства, объединенного не либерально-демократическими, разлагающими принципами, а византийскими, ор-

---

* Назло человеколюбцам Леонтьев говорит: «У идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно сознанные законы природы и истории» (Т. I. С. 25). Такие путаные утверждения возможны лишь в устах самых наивных материалистов и позитивистов.

ганизующими. Таким образом, на Россию возлагается великая миссия быть оплотом мирового охранения от страшной гибели, всеобщего разложения, смерти всех государственных организмов. Но миссия будет лишь тогда выполнена, если Россия создаст совершенно своеобразную культуру, отличную от западноевропейской. Основами для такой оригинальной культуры Леонтьев считал не великие свойства русского национального духа, а византийское самодержавие и византийское же православие. Вот уже поистине гора родила мышь!

У Леонтьева была очень сложная и раздробленная душа, и между частями ее было так же мало связи, как и между частями его мировоззрения. «Цветущую сложность», разнообразие культуры, красоту, силу и индивидуальность Леонтьев любил как язычник, как эллин, а темные стихии его природы тянули к мрачному византийству, к монашескому аскетизму, к самодержавию и православию. Зачем Леонтьеву нужна цветущая культура, к чему красивая сложность и разнообразие, во имя чего этот культ сильных индивидуальностей, которые губит современный «индивидуализм»? Религия Леонтьева всего этого не оправдывает, она проповедует личное спасение и путем к нему считает идеал монашества, по существу своему враждебный культуре и этой языческой любви к красоте жизни. Леонтьев послушничествовал на Афоне и под конец жизни был монахом, спасался от ницшеанства, которое было в его крови независимо от Ницше. Это был трагический человек, раздвоенный до предельных крайностей, и в этом он нам близок и интересен.

Леонтьев не мог осмыслить для себя всемирной истории, вернее, она имела для него два призрачных смысла. То он понимал мировой процесс натуралистически, то мистически. Он поклонялся силе, красоте, героизму, индивидуальному цвету жизни и наряду с этим смирялся перед монашеским христианством. Его пугал ужас конца, предела, и он хватался за византийскую гниль в порыве отчаяния, из надлома, из духа противоречия кому-то и чему-то... В чем же гарантия, что Россия выполнит свою миссию, создаст особенную культуру, не подвергнется европеизации, «либерально-эгалитарному» разложению? Оригинальное творчество требует презираемой Леонтьевым свободы, а этот несчастный человек дошел до того, что возложил надежду свою, надежду отчаяния, на хорошо организованную полицию, на физическое насилие, к которому питал какую-то извращенную страсть.

Что смысл прогресса, либерального и эгалитарного, можно понимать не эвдемонистически, что смысл этого можно видеть в

метафизическом освобождении, трансцендентном в своих предельных перспективах, а не в мещанском благополучии и благоустройстве, об этом Леонтьев и не подозревал. Его реакционный пессимизм есть только обратная сторона эвдемонизма, прогрессивного оптимизма, с этой пошлой верой в окончательное торжество бестрагичного счастья и блага на земле. Но можно ведь и совсем выйти из этого круга, стать по ту сторону эвдемонистического оптимизма и пессимизма, выше, постигнуть мировой и исторический процесс в его мистических целях. И тогда нелепым покажется тот вывод, что нужно остановить прогресс, потому что счастья на земле все равно не будет и всякое благополучие пошло и низменно.

В своем натуралистическом рвении, в своем притворном и несоблазнительном реализме Леонтьев отрицает всякие *ценности,* всякую телеологию. Высшим критерием для него как будто бы является развитое разнообразие общественного организма, он дорожит индивидуальностью какого-то фиктивного целого, а не живой человеческой индивидуальностью. Это поклонение Левиафану не заключает в себе никакой мистики и есть самое грубое реалистическое суеверие, которое мы встречаем у всех позитивных государственников и позитивных сторонников органической теории общества. Что же было с мистикой, с христианством Леонтьева, пока он так неудачно притворялся реалистом и создавал себе кумира из государственного организма? Очень интересно разобраться в леонтьевском толковании христианства и его попытках связать религию Христа, всю Его мистику с реакционной, человеконенавистнической политикой. Это захватывающая, огромная по своему значению тема, и с решением ее связана судьба христианства в будущей человеческой истории.

Для Леонтьева христианство не есть религия любви и радостной вести, а мрачная религия страха и насилия. Больше всего он дорожил в христианстве пессимистическими предсказаниями о будущем земли, о невозможности на ней Царства Божьего. Как это ни странно, но христианина Леонтьева притягивало более всего к себе учение о зле, о безбожном и антихристском начале, заключенное в религии Христа. И Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличие. Его религиозный пафос был направлен на апокалиптические предсказания об оскудении любви, о смерти мира и Страшном суде. Его радовало это мрачное будущее и не привлекала другая,

положительная сторона предсказаний: о воскресении, об окончательной победе Христа, о «новом небе и новой земле». В раздвоенной и извращенной природе Леонтьева заложен был мрачный пафос зла, и насилием он дорожил больше всего на свете. Зловещая сторона апокалиптических предсказаний дает возможность истолковывать христианство как религию аристократическую, и это радует Леонтьева: «Вечна она (Церковь) — в том смысле, что если 30 000 или 300 человек или *всего три* человека останутся верными Церкви ко дню гибели всего человечества на этой планете (или ко дню разрушения самого земного шара), то эти 30 000, эти 300, эти три человека *будут одни правы и Господь будет с ними, а все остальные миллионы будут в заблуждении*» *. И Леонтьев хотел, чтобы «*всего три* человека», и радовался не столько их спасению, сколько «гибели остальных миллионов». Эстет и русский предтеча Ницше восклицает: «Беру только *пластическую* сторону истории и даже на боль и страдания стараюсь смотреть только так, как на *музыкальные* красоты, без которых и картина истории была бы неполна и мертва» **. И этот же человек уже другим, византийски-православным, голосом восклицает: «Идея христианского пессимизма, благодаря которой весь естественный и никогда, разумеется, не исправимый трагизм нашей земной жизни представляется и оправданным, и сносным... Страдания, утраты, разочарования, несправедливости должны быть: они даже полезны нам для покаяния нашего и для спасения нашей души за гробом» ***. Древний язычник проповедовал красоту и любовь к жизни, а византиец — государственно-полицейское насилие, во власть которого он целиком отдавал универсальные судьбы человечества. Но этот грешный человек жаждал индивидуального спасения и прилепил сердце свое к аскетизму и монашеству, в котором видел главную суть религии Христа. Особенно невзлюбил Леонтьев «сентиментальное», или «розовое», христианство, в котором обвинял двух величайших русских гениев: Л. Толстого и Достоевского. Даже Достоевский казался «розовым» его черной душе! Так ненавистно было ему все, что пахло «моральной» проповедью любви. Страх, страх, а не любовь — вот краеугольный камень! «Высшие плоды веры — например постоянное, почти ежеминутное расположение любить ближнего — или никому не доступны, или доступны очень немногим; одним — по особого рода благодати пре-

* См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 180.

** Там же. С. 215.

*** Там же. С. 224.

красной натуры, другим — вследствие многолетней молитвенной борьбы с дурными наклонностями. Страх же доступен всякому: и сильному, и слабому — страх греха, страх наказания и здесь, и там, за могилой... И стыдиться страха Божьего просто смешно; кто допускает Бога, тот должен его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы. Кто боится, тот смиряется; кто смиряется, тот ищет власти над собой, власти видимой, осязательной...» Леонтьев не любил Бога и кощунственно отрицал его благость. Бог был для него темным началом, и он со страхом, со скрежетом зубовным поклонялся ему как творцу зла в мире, благодарил его лишь за то, что может во имя его призывать к насилию, к истязанию всего живого. Его приводили в бешенство все попытки осуществить Царство Божие, царство любви на земле. «Любовь без смирения и страха перед положительным вероучением, горячая, искренняя, но в высшей степени своевольная, либо тихо и скрыто гордая, либо шумно тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви; она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение всего "человечества" здесь, на земле» *. «Христос не обещал нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что "под конец оскудеет любовь"... Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни, — вот и все» **. Таким образом, совершенно отрицается религиозный смысл всемирной истории. «Вера в божественность распятого при Понтийском Пилате назарянина, который учил, что на земле все неверно и неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, — вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и его апостолы, а напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...» *** Леонтьев очень дорожит тем, что «на земле все неверно и все неважно» и что под конец мало будет «хороших христиан»; ему это эстетически

* Там же. С. 269.
** Там же. С. 270.
*** Там же. С. 285.

нравится. «Верно только одно — точно одно, одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому — на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески болезненные мечты и восторги? День — наш, век — наш!» * «Братство по возможности и гуманность, действительно, рекомендуются Св. Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал... Это неправда: Христос приказывает или советует всем любить ближних во имя Бога, но, с другой стороны, пророчествует, что его многие не послушают» **. И Леонтьев не послушал, он послушал лишь пророчество о том, что заповедь любви не будет исполнена, и на пророчестве этом, а не на самой заповеди основал свою религию и политику. Он должен был бы признаться, что таинственное учение Христа о любви ему непонятно и противно. «Перед христианским учением добровольное унижение о Господе лучше и вернее для спасения души, чем эта гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной елейности. Многие праведники предпочитали удаление в пустыню деятельной любви; там они молились Богу *сперва* за свою душу, а потом за других людей; многие из них это делали потому, что очень правильно не надеялись на себя и находили, что покаяние и молитва, т. е. *страх и своего рода унижение,* вернее, чем претензия *мирского незлобия* и чем самоуверенность *деятельной любви* в многолюдном обществе. Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться деятельной и горячей любовью, а прежде всего учат послушанию, принижению, пассивному прощению обид...» ***

Темную ненависть к миру и людям Леонтьев возвел в религиозный догмат, хотя втайне любил не людей, о нет, а сладость мира и часто наивно обнаруживал эту вторую половину своего существа. Он до последней крайности довел древнее учение о Боге как о властелине и хозяине, мрачном и карающем, и свел отношение между человеком и Богом исключительно к страху и повиновению. Это не христианское учение, в нем забыта идея богочеловечества, интимнейшего сближения и единения божеского и человеческого. Для современного, нового религиозного сознания неприемлем и отвратителен далекий и страшный бог

* Там же. С. 290.
** Там же. С. 300.
*** Там же. С. 301.

Леонтьева, которому он предлагает служить черную мессу своей изуверской политикой.

Мне всегда представлялось кощунственным, ненавистным и низким всякое учение о Боге как власти и о человеческом отношении к нему — как повиновении. Власть и повиновение — самые грязные, самые подлые слова, какие только существуют в человеческом языке. Взяты слова эти из самой позорной области человеческой жизни, и хотят применить их к самому святому и неизреченному. Новый человек, тоскующий по религиозному смыслу жизни, не примет никогда религии власти и страха, он проклинает эти темные призраки прошлого, которые довели его до муки богоборчества, влечет его только религия свободы и не разгаданной еще любви. Новое религиозное сознание, так мучительно желанное религиозное Возрождение должно претворить в себе весь дорогой для нас опыт новой истории: и старое уже Возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и декларацию прав человека и гражданина великой революции, и современный социализм и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаданса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы. Мы не можем уже быть только язычниками или только христианами в исторически ограниченном смысле этого слова, мы должны выйти из противоположения религиозного тезиса язычества и религиозного антитезиса христианства, хотим полюбить мир новой любовью. Мы можем *вместить* уже большую полноту откровения, чем предшествующие религиозные эпохи. Религии нельзя выдумать, она может лишь открыться, но полнота религиозного откровения достигается лишь на протяжении всего исторического процесса, почва для него создается лишь бесконечным опытом человеческим, и потому религиозному творчеству нет предела. Новое человечество боролось против авторитета в религии, против теологического деспотизма и мракобесия, герои мысли шли в борьбе этой на костры, и мы должны благоговейно принять наследие этой борьбы. Мы не признаем никакого авторитета, никакой внешней, навязанной нам данности в религии, а лишь внутренний наш мистический опыт, которым мы связываем себя с тем, что открывалось в прошлом, и метафизический разум наш, которым религиозный опыт превращается в религиозное учение.

Леонтьев сам во многом, очень многом, был новым человеком, но извращенная природа его вела к тому, что в религии и политике он сделался настоящим садистом, исповедовал культ сладострастия мучительства и истязания. Корень изуверской и вместе с тем романтической реакционности Леонтьева я вижу в

том, что он забыл и не хотел знать самой несомненной истины религиозного откровения, данной и в религии Христа, — безмерной ценности человеческого лица, образа и подобия Божьего, потенциального абсолютного, которое нельзя превращать в средство. Он много говорит о своей эстетической любви к индивидуальности, но сверхмировое значение всякой живой индивидуальности было ему чуждо и непонятно. Поэтому для мира и людей у Леонтьева были только зло и мрак, насилие и страх. Леонтьевская философия насилия и реакции в конце концов сводится к следующему чудовищному софизму: *христианская религия предсказывает торжество зла на земле, следовательно, нужно служить злу, чтобы предсказания оправдались.*

Его вечно манила сатанинская тень христианства, и он пользовался религией любви лишь для того, чтобы узаконить мучения. Леонтьев был одним из самых страшных циников в истории христианства, но в цинизме этом есть соблазн, с которым должны считаться христиане наших дней, желающие оправдать либерально-эгалитарный прогресс. Ведь проблема отношения религии Христа к прогрессу, к культуре до сих пор остается открытой и роковой, больной для новых религиозных исканий. Христианину не так трудно будет опровергнуть Леонтьева, можно сравнительно легко показать, что на нем почил дух антихристов, дух сатанинский, но чем заменить эту реакционную ложь, как быть с тем, что христианство велит все же отворачиваться от мира, как возможна христианская политика? Вл. Соловьев не столько решил этот вопрос, сколько притупил его остроту, механически как-то признав либерально-эгалитарный прогресс. Леонтьев был одним из самых смелых, дерзких и крайних мыслителей, и величина он крупная. Собратья же его по реакционным вожделениям все мелкота, и брезгливый человек не может заставить себя подойти к этим предателям.

Можно избежать софизмов Леонтьева, но несомненно все-таки, что христианство далеко не «розовая» религия, что есть в нем много мрачного, почти жестокого, отворачивающегося от мира. Есть в религии этой книга таинственная, неразгаданная, полная символической красоты — «Откровение Св. Иоанна», радостная для немногих, но страшная, безнадежная, бездонно мрачная для тех, «которых имена не записаны в книге жизни Агнца, закланного от создания мира». Положим, религия Христа не оправдывает реакционного изуверства Леонтьева, он слишком кощунственно и богохульно присвоил себе и своему любимому деспотическому государству миссию суда и кары Божьей. Но как христиански оправдать «либерально-эгалитарный» прогресс, радость жизни и многое дорогое для нас? Почему историческое христианство

так часто видело богоборчество в освободительном прогрессе? Быть может, еще что-то новое должно нам религиозно открыться, быть может, начало уже открываться в новой истории, в метафизическом разуме и в новом мистическом опыте, а открывавшееся былое должно быть признано лишь частной, однобокой, неполной истиной.

Леонтьев был самым крайним государственником, у него был настоящий культ деспотической власти, поклонение государственному насилию. «Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир» *. Россия для него светилась лишь отраженный светом Византии, силу и красу ее он видел не в самобытных творческих источниках, а в заимствованных византийских началах. В Россию он не верил, смеялся над наивностью славянофилов, но верил он глубоко и поклонялся русской государственности, созданной влиянием византизма и татарщины **. И Леонтьев упивается государственным имморализмом. «Очень хорошие люди иногда ужасно вредят государству, если политическое воспитание их ложно, и Чичиковы и городничие Гоголя несравненно иногда полезнее их для целого» ***. «Известная степень лукавства в политике есть обязанность...» **** «Всякий обязан быть в государственных делах если не грубо лжив, то мудр, яко змий... Нельзя строить политические здания ни на текучей воде вещественных интересов, ни на зыбком песке каких-нибудь чувствительных и глупых либеральностей...» ***** «Истинное христианство учит, что какова бы ни была, по личным немощам своим, земная иерархия, она есть отражение небесной» [6]*. «Государство обязано всегда быть грозным, иногда жестоким и безжалостным, потому что общество всегда и везде слишком подвижно, бедно мыслью и слишком страстно» [7]*. «Нужно заранее закалить наши силы

---

* См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 98.

** «Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела...» (с. 188). Это страшные слова.

*** Там же. С. 103.

**** Там же. С. 244.

***** Там же. С. 257.

[6]* См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 41.

[7]* Там же. С. 43.

терпением и любовью к предержащим властям за то уже только, что *они власть...*» * «Без насилия — нельзя. Неправда, что можно жить без насилия... Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилием, есть идея» **. «Если где поэзия и нравственность христианская вполне заодно, так это в подобных случаях бескорыстных движений в пользу высших и власть имеющих» ***. «Вождей создает не парламентаризм, а реальная свобода, т. е. некоторая свобода самоуправства. Надо уметь властвовать беззастенчиво!» **** Леонтьев исповедовал мистицизм власти, обоготворял государство, мистический же смысл свободы был от него сокрыт, в этом было его уродство и калечество. Он не исполнял своей собственной эстетической заповеди: «Художнику прилично было бы быть либералом при господстве рабства; ему следует быть libre penseur'ом при лицемерном ханжестве». Самое непонятное, как это тонкий эстетик Леонтьев не чувствовал дурного запаха не только насильственной государственности, но и всякой государственности, всегда ведь уродливой, всегда замаранной грязью! Об эмпирических проявлениях нашей византийски-татарской государственности и говорить нечего, тут для восторгов совсем не нужно иметь органов обоняния. Но сейчас я приведу место из Леонтьева, в котором сказалась его революционная натура. Он вдруг делается защитником *мистического анархизма* *****, и это страшно для нас важно.

Рассказывает он два дела: дело раскольника Куртина, заклавшего родного сына своего в жертву Богу, и казака Кувайцева, который отрыл труп любимой женщины, отрубил палец и руку и держал у себя под тюфяком. Куртина и Кувайцева судит суд государственный, им грозит тяжкое наказание, и в Леонтьеве просыпается весь его романтизм. «Обыкновенный суд, точно так же, как и справедливая полицейская расправа, суть проявления "правды внешней", и ни государственный суд, ни суд так называемого общественного мнения, ни полицейская расправа не исчерпывают *бесконечных прав личного духа*[6]*, до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общепоровальные мнения людей. Судья обязан карать поступки, нару-

* Там же. С. 48.

** Там же. С. 80.

*** Там же. С. 278.

**** Там же. С. 167.

***** Употребляю это выражение не в том специфическом смысле, какой оно ныне получило у «мистических анархистов».

[6]* Курсив мой.

шающие общественный строй, но там только сильна и плодоносна жизнь, где почва своеобразна и глубока даже в незаконных своих произведениях. Куртин и Кувайцев могут быть героями поэмы более, чем самый честный и почтенный судья, осудивший их вполне законно» *. *Бесконечные права личного духа* — вот святыня, которой Леонтьев так часто изменял и которую должен был бы чтить всякий романтик и мистик. «Куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным и сухим сторонам современного европейского прогресса?» ** Это уже романтическая тоска по воле, тоска «личного духа», «бесконечные права» которого поруганы государственностью, позитивным устройством жизни.

Леонтьев был необыкновенно умный и даровитый человек, но в политике — малое дитя, ничего в ней не понимал, и за его проповедью реальных зверств и насилий чувствуется лепет романтика, растерявшегося от ужасов и уродств буржуазной культуры, тоскующего по «прошлому величию», по Моисею, всходившему на Синай, по эллинам, строившим изящные акрополи, по римлянам, ведшим Пунические войны, по гениальном красавце Александре, по апостолам, мученикам, поэтам и рыцарям. И у нас есть эта тоска, это отвращение к надвигающемуся царству мещанства, и ощущаем мы, что была какая-то крупная правда в безумном романтизме Леонтьева. Посмотрим, может ли быть романтик не реакционером, может ли быть мистицизм, не оправдывающий старую власть, а бросающий ей вызов во имя свободы и бесконечных прав личного духа? Не принадлежит ли будущее мистическому анархизму *** и надысторическому, обращенному вперед аристократизму?

II

Можно ли совместить мистицизм с культом позитивной государственности? Или иначе: как примирить теократию со всякой другой, не божеской *кратией*, как религиозно оправдать власть, суверенность государства? Думаю, что государственный позитивизм во всех его видах и разновидностях в корне своем противен всякому мистицизму, всякому идеализму, всякому романтизму настроения. Знаю, что история создавала очень яркие формы мистицизма власти, пример тому наш Леонтьев, что государст-

* См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 17.

** Там же. С. 18.

*** Т. е. анархизму на религиозной, а не позитивной почве.

венность слишком часто злоупотребляла религиозной санкцией, но ссылками на эмпирические примеры ничего ведь доказать нельзя, потому что можно доказать все.

Государственным позитивизмом я называю теорию, которая видит источник прав личности, «бесконечных прав личного духа» в государстве, в некой суверенной власти, подающей и распределяющей эти права. Источник же государственной власти при этом можно понимать различно: одни могут видеть его в суверенной, неограниченной воле монарха, другие в столь же суверенной и неограниченной воле народа; для одних форма государственной власти будет объясняться религиозным авторитетом, для других производственными, экономическими отношениями. К типу государственного позитивизма можно отнести самые противоположные учения, теории деспотического и монархического государства и полярно противоположные теории государства демократического и социалистического. Общим признаком государственного позитивизма является подчинение «бесконечных прав личного духа» государственной власти, которая все расценивает и все распределяет: в деспотии окончательно убивает не только «бесконечные права», но и самые конечные, элементарные, в демократии «конечные» права предоставляет и справедливо делит их между людьми, но с «правами бесконечными» она, власть эта, не может примириться по ограниченности и тупости своей природы. В позитивно-государственной деспотии людям совсем не позволяют передвигаться, в позитивно-государственной демократии свободно позволяют ходить по равнине, но всходить на высокие горы не позволяют ни там, ни здесь. А всходить на высокие горы есть «бесконечное право личного духа».

Государственому позитивизму противоположны учения, которые видят источник, санкционирующий государственную власть, в правах личности, в «бесконечных правах личного духа», источником же прав неотъемлемых и не подлежащих расценке считают внутреннюю природу личного духа. Естественно-правовая теория государства должна признать права личного духа бесконечными, абсолютными по своему источнику, власть же государства ограниченной и подчиненной. Предельным идеалом человеческого общежития тип, противоположный государственному позитивизму, должен признать окончательное безвластие, замену союза государственного, всегда насильственного, свободным, мистически любовным союзом. Культ власти, которым заражены не только реакционеры и консерваторы, но также и прогрессисты и революционеры, должен быть заменен культом свободы, и человеческая воля должна воспитываться в благоговейном уважении не к государственности, хотя бы и самой демо-

кратической, а к «бесконечным правам личного духа». Но позитивизм не признает ни «личного духа», ни «бесконечных прав» его, ни каких бы то ни было неотъемлемых, безусловно ценных прав. Признать и освятить эти бесконечные права может только мистицизм. И перед нами стоит вечный роковой вопрос: что мистично, что ближе к Богу — личный дух или государство? бесконечные права первого или власть второго? Что религиозно благословляет мистицизм: свободу или власть? Как бы предвосхищая ответ, спросим еще: что мистичнее, что религиознее — любовь или насилие? живой «образ и подобие Божие» или позитивная государственность, Левиафан?

Теократическая разновидность государственного позитивизма впала в кощунственный софизм, в столь грубую ложь, что прямо поражаешься, как могли ее терпеть. Реакционные теократы применили к учению о государстве то, что было применимо лишь к учению о Церкви, и тем унизили святость Церкви, соблазнились одним из искушений диавола в пустыне, на которое Христос ответил: «Отойди от меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи». Теократ должен был бы учить, что Дух Божий почил на Церкви, на мистическом союзе любви, видеть лишь в ней соборное начало, возвышающееся над личным духом, и в ней лишь поклониться Господу Богу своему, а он делается государственником и поклоняется кому-то в позитивном союзе насилия, но другому, не Богу уже поклоняется, а царству мира сего и князю его. Истинная теократия может проповедовать только замену государства Церковью, низвержение союза насилия, царства князя мира сего и водворение союза любви, может оправдывать лишь мистический строй жизни, а не позитивный. И только того мы станем слушать, кто признает религиозную святость «бесконечных прав личного духа». Государство не может быть посредником между *личным духом* и Богом. *Личный дух* бесконечен и божествен по природе своей — государство ограниченно и позитивно. Дух Божий почил, отобразил свою бесконечность не на коллективной единице государственной, не живой и не реальной, а на личном духе человеческом, втором, становящемся абсолютным. Мистическое и божеское мы видим только в личном духе, и только через него государственность может быть освящена, поскольку она смирит свою власть перед его «бесконечными правами». Всякая насильственная государственная власть от лукавого, она есть детище злого начала в мире, того метафизического начала связанности, в освобождении от которого нужно видеть смысл мирового процесса. Мы не верим позитивистическим сказкам о том, будто бы миссией насильственной государственности была борьба со злом,

с несовершенствами человеческой природы. Сама она во зле родилась и злу служила. В глубине прошлого это насилие коренилось в метафизическом первоисточнике зла в мире, в далеком будущем оно пленяет тех, которые продают бесконечность своих прав, свое первородство за земное довольство, меняют вечность на ограниченное царство мира сего. Мы уже видели, что Леонтьев делается настоящим сатанистом, когда поклоняется не Господу Богу своему, а насильственной государственности. Он погиб, потому что не мог разгадать той тайны, что прекрасна и романтична только свобода, что мистична только бесконечная природа личного духа, что насильственная государственность всегда позитивна, утилитарна, уродлива в своей ограниченности. Как это Леонтьев не понимал и не видел, что ненавистный ему привкус земного довольства людей, земного благоустройства имеет именно насильственная государственность, а свобода, по природе своей трагическая, выводит нас за грани данного мира! Свободе личного духа может положить предел лишь любовь, но все же свободная любовь, все же освобождающая личный дух до последних пределов. Бог — абсолютно сущая свобода и любовь. Власть же и страх — от лукавого.

То, что мы говорили о государственности, должно быть применено и к семье, и к другим малым левиафанам. Личный дух с бесконечными правами (конкретная, живая множественность бытия), Абсолютный Дух, свободный и любовный мистический союз множества индивидуальных духов в Духе Едином * (в единении этом достигается абсолютная полнота бытия) — только эти три элемента оправдываются истинным мистицизмом, и для власти и насилия тут нет места **. Старое понимание неба как авторитета и власти вело к оправданию насильственной власти земной, новое же, свободное понимание неба освятит и укрепит земную свободу и безвластие.

Лев Толстой угадал какую-то огромную правду в своем учении об идеалистическом безвластии, и будет оно крепнуть в сознании будущего. Но он ошибался в путях осуществления, от-

---

* Т. е. Церковь, а не государство.

** Во избежание недоразумений должен оговориться, что употребляю здесь слово «дух» не в его противоположности «плоти», а как принятое обозначение метафизического конкретного существа, которое вполне признаю духовно-плотским. В философской терминологии понятие «спиритуализм» имеет совершенно другое значение, чем в религиозно-культурной и моральной проблеме аскетизма. Я решительный сторонник философского спиритуализма или панпсихизма и вместе с тем враг религиозного и морального спиритуализма, т. е. аскетизма.

вергая всякую реальную политику, всякую борьбу сил. Бакунин и ученики его тоже что-то постигли, но впали в другое роковое недоразумение. Они надеялись убить насилие в мире и укрепить в мире свободу на почве материализма и позитивизма. Но что может материализм и позитивизм противопоставить внешнему насилию, отрицая внутреннюю бездонную природу личного духа и бесконечные права его? Ничего или опять-таки новую форму внешнего насилия, допустимого лишь как временное средство, но не как источник и цель. У материалистов и позитивистов нет внутренних творческих источников для царства свободы, и потому в последних пределах они роковым образом впадают в культивирование насильственной государственности.

Всякая романтика, враждебная культуре, должна быть признана реакционной в самом точном смысле этого слова. И обычно одной своей стороной романтика отрицает культуру, отвращенная ее буржуазностью, другой — служит преображению культуры. Романтики влюблены в первозданную стихию земную. Леонтьев — враг культуры и буржуазного прогресса, но он вместе с тем жаждет новой культуры, оригинальной и красивой. В мечтах своих он смотрит назад, на первобытную природу, на красоту былого, и тут он проваливается... Реставрации, возврата нет и быть не может, может быть лишь возрождение, которое всегда есть новое творчество, рождение будущего из семени прошлого. Да, многое в прошлом было прекрасно, и мы постоянно должны к нему обращаться, но возвращение назад есть смерть, свободное возвращение — смерть иногда красивая, насильственное — смерть всегда уродливая. Под страхом смерти и из жажды бытия мы должны и хотим творить культуру, и не только культуру духовную, но и материальную. Метафизический и религиозный смысл культурного прогресса в том, что лишь его путем может быть достигнута окончательная свобода и полнота универсального бытия, на участие в котором каждый «личный дух» имеет «бесконечное право». Во имя этой мистической и романтической, таинственной цели мы не можем и не хотим отказаться от культуры и прогресса.

«Либерально-эгалитарный» прогресс может и должен быть утвержден и принят мистиком и романтиком, потому что цель его не в том, «чтобы французский, немецкий и русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы “индивидуально” или “коллективно” на развалинах прошлого величия...» Леонтьев не понимал религиозно-метафизического

смысла всемирно-исторического прогресса, так как религиозность его была индивидуально-аскетической. На исторический процесс, в конце концов, у него был позитивистический взгляд, и в нем вызывали справедливое отвращение, отвращение романтика, позитивные цели и результаты прогресса.

Если царство демократии и социализма есть единственная цель прогресса, а не временное его средство, если ограниченное благополучие, благоденствие и благоустройство, которые заставляют забыть о «бесконечных правах личного духа», будут единственными результатами прогресса, то мы падаем в объятия реакционной романтики. Но это не так.

В эстетической и мистической ненависти Леонтьева к демократии и к плебейской культуре есть какая-то правда, но есть и грубая ложь, грубое недоразумение, в котором мы должны разобраться. Я бы предложил такую парадоксальную лишь по внешности формулу: торжество демократии и социализма во имя окончательного торжества аристократии. Демократизм и социализм лишь способ выявления истинной, надысторической, мистической аристократии, так как способом этим искореняется ложная, случайно-историческая, позитивная аристократия. Леонтьев романтически не понимал, как можно предпочесть сапожника жрецу или воину, но ведь беда в том и заключалась, что исторический жрец или воин слишком часто бывал сапожником в самом подлинном смысле этого слова, а у исторического сапожника бывала душа рыцаря. Политический и социальный демократизм есть способ устранить те позитивные, политические и экономические преграды, которые закрепляют, и отнюдь не мистически закрепляют, за сапожниками положение воинов и жрецов, а за истинными воинами и жрецами — положение сапожников. Вместе с тем политический и социальный демократизм есть путь, только путь, к признанию «бесконечных прав личного духа», т. е. к целям трансцендентным. Слишком элементарно настаивать на той истине, что рыцари духа узнаются не по политическим и экономическим прерогативам, созданным позитивным строем жизни, что аристократия может обнаружиться только тогда, когда облик человеческий определяется глубинами «личного духа», когда падает та аберрация, которая вызвана материальной исторической средой.

В исторической аристократии были благородные черты высшего для своего времени человеческого типа, к которому, сознаемся, мы питаем романтическую слабость, но черты эти искажались слишком многим, в буржуазии же они исчезли окончательно. Страшно и трагично то, что демократический прогресс как бы понижает человеческий тип, ведет к измельчанию, к осла-

блению культурного творчества. Это обратная сторона демократической справедливости, ввиду которой нельзя смотреть на демократическую культуру как на цель и предел. Прогресс и культура антиномичны, тут есть трагические противоречия, из которых нет эмпирического исхода. Но, во всяком случае, думается, что после эпохи демократической справедливости, после социалистической эпохи организации человеческого питания должна наступить новая, свободная аристократическая эпоха, которую нужно готовить уже теперь не в противодействие демократии и социализму, а во исполнение их назначения.

Мы не сторонники индивидуалистического аскетизма, поэтому не можем быть равнодушными к организации материальной культуры человечества. Реалистическая же наука и опыт не подсказывают нам для наступающего исторического периода других путей организации материальной жизни, кроме коллективизации производства и соответственного изменения форм собственности. Марксизм сказал много верного о способах борьбы человечества с «природой» и об отражении этой борьбы в материальном строе жизни. И мы должны принять истину социализма, чтобы тем самым бороться против лжерелигиозного пафоса социализма, против культа социального демократизма как цели, а не временного средства. Коллективная материальная, плотская жизнь человечества перестанет быть мещанской и плоской лишь тогда, когда она сделается религиозно-эстетической, когда вернется нашей новой культуре коллективная мистическая чувственность былых религиозных эпох и соединится с *свободной индивидуальностью* религиозного настроения.

Возможно ли мистическое безвластие и мистическая аристократия, принявшая социализм и прошедшая через него? Вот проблема, к которой приводит нас Леонтьев, да и вся современная культура. Мистицизм и романтический аристократизм Леонтьева глубоко индивидуальны и лежали вне большой дороги русской истории. Сам он не понял этого, но для нас имеет ценность этот странный одинокий писатель, полный противоречий и пугающих крайностей, вне той исторической лжи и исторического зла, в которые его окунула трагическая судьба. Быть может, сейчас, в годину, когда правда оголяется, Константин Леонтьев сознал бы честь романтика и произнес бы мистический суд над историческом злом России. Или изуверство его сделалось бы еще более мрачным, но совсем уже нереальным?

С. Л. ФРАНК

Миросозерцание Константина Леонтьева

Вряд ли кто из русских читателей, не интересующихся специально богословской литературой, обратил внимание на книгу свящ. Аггеева *; между тем она чрезвычайно поучительна именно не с богословской, а с общей культурно-философской и общественно-исторической точки зрения. Она содержит обстоятельное изложение жизни и учения мало известного, к сожалению, но выдающегося русского мыслителя Константина Леонтьева. Автор использовал для своей книги отчасти совершенно новый материал — рукописные тетради Леонтьева, содержащие критические заметки последнего о печатных оценках его произведений. Литература о Леонтьеве невелика, собственные его сочинения (за исключением двухтомного сборника статей «Восток, Россия и славянство») разбросаны по старым журналам и почти недоступны; Леонтьева мало знают и еще меньше понимают. Если не считать более старых критических отзывов о Леонтьеве, то единственными источниками ознакомления с ним могли служить только заметка Вл. Соловьева в «Энциклопедическом словаре» (перепечатана в IX т. Собр. соч.) и статья Н. А. Бердяева (в его книге «Sub specie aeternitatis»). Книга К. М. Аггеева пополняет, таким образом, существенный пробел в литературе. Леонтьев, во всяком случае, заслуживает, чтобы его знали и с ним считались. Лишь для непосвященных или крайне нечутких людей покажется парадоксальным утверждение, что по силе, глубине и богатству духа — правда, духа больного, несчастного, в корне раздираемого внутренней дисгармонией — Леонтьев представ-

---

* *Свящ. Конст. Аггеев*. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. 333 с.

лял совершенно исключительное явление. По нашему личному мнению, Леонтьев в качестве религиозного мыслителя — вернее сказать, в качестве «философа» в ницшевском смысле, т. е. «законодателя и судьи ценностей», превосходит в среде русских писателей и Вл. Соловьева, и Толстого и уступает только Достоевскому.

Мы не беремся судить о Леонтьеве с той точки зрения, с которой его преимущественно оценивает К. М. Аггеев: мы не решаемся дать определенный ответ на вопрос, в какой мере идеи Леонтьева действительно соответствовали христианству, и в частности православному мировоззрению (на что претендовал сам Леонтьев). Мы чувствуем себя лично совершенно некомпетентными к тому и — независимо от этого — опасаемся, что вопрос этот в известной мере и не допускает вполне объективного решения: слишком уж широко понятие христианства и слишком много иногда противоположных мировоззрений оно исторически обнимало собой. В общем, вероятно, тезис почтенного автора рассматриваемой книги придется признать бесспорным: миросозерцание Леонтьева есть, во всяком случае, чрезвычайно одностороннее и в высшей степени своеобразное христианство уже потому, что сама духовная личность Леонтьева была совершенно самобытной.

Гораздо важнее для нас общая оценка мировоззрения Леонтьева, вне отношения к догматической системе какого-либо вероучения. В этом отношении, как указано, у нас сделано еще весьма мало. Общественное мнение, привыкшее у нас вообще к внешним, политическим критериям, знает Леонтьева только как яростного реакционера и изувера. Ив. Аксаков определял его учение как «сладострастный культ палки». Этим дана довольно меткая характеристика *выводов* мировоззрения Леонтьева, но нисколько не определены его посылки и внутренняя связь его содержания. Свести идеи Леонтьева к системе, открыть логическую взаимозависимость отдельных частей его учения, в сущности, и невозможно: слишком противоречивы и самостоятельны те мотивы, под влиянием которых оно сложилось. Как совместить эстетическую страсть к богатству и сложности жизни с изуверским монашеским аскетизмом, как соединить глубочайший пессимизм с романтической верой в возрождение византийского строя или тонкую любовь к свободному и самобытному многообразию жизненных явлений с цинической проповедью самодовлеющего значения государственного насилия? Несмотря, однако, на это противоречивое иррациональное сплетение отдельных ветвей духовного существа Леонтьева, в нем есть некоторый общий корень. Этот корень сам состоит из двух неразрывно сли-

тых частей, и его вернее всего можно было бы определить как *эстетическое изуверство*.

Что страстный, органический *эстетизм* был основным свойством натуры Леонтьева, в этом согласны все его критики. В книге г. Аггеева эта черта отмечена весьма ярко на основании чисто биографических (и автобиографических) данных. Известно также, что именно этим мотивом определялась фанатическая ненависть Леонтьева к «эгалитарному» прогрессу, к будничным, мещанским, прозаическим и обезличивающим формам современной европейской цивилизации. «Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того* только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего прошлого величия?..» Эта мысль, которая в множестве оборотов встречается у Леонтьева, роднит его не только с Ницше, близость к которому и в других отношениях весьма замечательна, но и с соответственными пессимистическими размышлениями о современной культуре у Дж. Ст. Милля, Герцена, Ибсена и др.; она роднит его вообще с романтической тоской по красоте и сложности старых форм жизни. Что выделяет Леонтьева из общего романтического течения и является его индивидуальной своеобразностью — есть сочетание эстетизма с изуверством, с мрачным пессимизмом, с суровой, почти извращенной любовью к жестокости и насилию. Религиозный и моральный фанатизм суть явления общераспространенные и привычные; эстетический фанатизм есть загадка, воплотившаяся в трагической личности Леонтьева.

Эстетизм сам по себе гораздо более тяготеет к оптимизму, к любовному, всепрощающему, гармоническому умонастроению; его часто упрекают в индифферентизме, в отсутствии необходимой меры фанатизма. Классический тип эстетического духовного склада выражен в «олимпийском», гармонически благостном, оптимистическом умонастроении Гете. Гете лишь по недоразумению и близорукости обвиняли в аристократизме и холодной, гордой замкнутости; напротив, самая характерная черта его мироощущения, сближающая его со Спинозой, состоит в том, что он ничего не отвергает и не проклинает всецело, ни в чем не видит одного только зла или ничтожества, а, напротив, все при-

нимает и благословляет, чует всюду родство между низшими и высшими и дуализм добра и зла побеждает своим всепримиряющим художественно-пантеистическим чувством. Точно так же в современных формах романтической религиозности — в «De profundis» Оскара Уайльда и у Метерлинка — мы видим преодоление суровой, карающей моралистической религии чувством универсальной эстетической гармонии, ощущением религиозной святости всякого проявления жизни и человеческой души. «Преодоление морали» идет здесь в сторону отрицания зла; эстетическая оценка, вытесняя моральную, учит всюду видеть Бога, все любить и всюду улавливать гармоническую, положительную, благую сторону. Леонтьев также «аморалист» по глубочайшей основе своего мировоззрения, он ярко и остро, оставаясь в полном одиночестве среди окружающего его общерусского морализма, ощущает недостаточность, мелкость, почти пошлость и ограниченность исключительно моралистического отношения к жизни. «Все хорошо, что прекрасно и сильно: будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция, все равно. Люди не поняли еще этого...» Он оправдывает преступления, указывая на «бесконечные права личного духа, до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общие повальные мнения людей». Всю уверенность и вместе с тем невыразимость своего отрицания морали Леонтьев лучше всего обнаруживает в следующих словах: «Независимая от "страха Божия" и вообще от какой-нибудь обрядно-мистической религии, сухая нынешняя мораль, сознаюсь, мне просто ненавистна по причинам, объяснения которых для людей простоватых должны быть очень пространными и потому здесь неуместны, а умные и так согласятся со мной».

Но эстетический аморализм Леонтьева имеет не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; он направлен не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла как такового. Сходно с Ницше и Бодлером, но, пожалуй, еще сильнее их Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического; болезненная острота этой любви к трагическому граничит у Леонтьева почти с садизмом. Где нет зла и насилия, порождающих трагедию, там для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучие, всякая спокойная добродетельность есть начало духовного разложения и смерти. «Что лучше: кровавая, но пышная духовно эпоха Возрождения или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария — смирная, зажиточная, умеренная?..» Леонтьев был смел духом и не боялся выводов; свою любовь к трагедии и к злу он исповедовал не от-

влеченно или теоретически, а клал в основу своей практической общественной программы. В пору всеобщего негодования на турецкие зверства мнимый «славянофил» Леонтьев бестрепетно выступил с принципиальной защитой их во имя красоты героизма. «С отупением турецкого меча, — говорит он, — стало глохнуть религиозное чувство... Пока было жить страшно, пока турки насиловали, грабили, убивали, казнили, пока во Храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собака, *он был более человек,* т. е. был идеальнее» *.

Это демоническое ощущение красоты и насилия в конечном счете определило все миросозерцание Леонтьева. Оно привело его к фанатической проповеди двух основных типов насилия — внешнего и внутреннего, государственного деспотизма и религиозно-аскетического самоистязания. Особенно интересно, как этот мотив доводит эстета Леонтьева до религиозного изуверства. Его религия и с объективной, и с субъективной ее стороны — и как богопознание, и как идеал душевного настроения — всецело обусловлена этой эстетической любовью к насилию и трагизму. Бог есть для него только грозный властитель и мстительный судья, а практическое значение религиозности сводится к жестокому аскетизму, к душевной борьбе и принудительному истреблению всех естественных побуждений. Во внешней и внутренней жизни Леонтьев требовал только *бича* и *узды,* для воспитания той душевной тревоги и напряженности, той мрачной энергии отчаяния и неудовлетворенности, в которой выражается красота трагедии. Эта беспредельная любовь к трагическому в конечном счете направилась против своего собственного источника: эстетическая жажда широты и многообразия жизненных форм, признание «бесконечных прав духа» были отданы в жертву всепорабощающему государственному деспотизму и религиозному аскетизму, и прирожденный язычник стал афонским монахом, не переставая, однако, до конца жизни страдать от этой непреодоленной двойственности.

К Леонтьеву, mutatis mutandis[1], применимы слова, некогда сказанные о Гоббсе: он был революционером в услужении реакции. Весь радикализм его исконно мятежного духа, глубина и богатство его несомненно болезненной и заблудшей мысли по сравнению с обыденным морализмом и социальным оптимизмом начинают уясняться нам только теперь, после Бодлера, Ницше,

---

* Брандес передает аналогичную мысль *Ибсена:* «Что за чудесная страна — Россия! — заметил он как-то, — людей там бьют, и они вырастают героями!».

Ибсена. Среди наших русских мыслителей, теперь уже относящихся к прошлому, Леонтьев, бесспорно, один из самых интересных и своевременных, несмотря на некоторые явные уродства его умонастроения. Быть может, большинство еще и теперь обратит внимание лишь на общественные и моральные заблуждения Леонтьева и увидит в примере Леонтьева только предостережение против всяких новых исканий, против всяких попыток переоценки традиционных политических и нравственных ценностей. Таким духовно консервативным прогрессистам мы лично открыто предпочитаем духовно прогрессивного реакционера Леонтьева. Надвигающаяся неотложная задача перестройки и углубления наших культурных идеалов требует, чтобы общественная мысль перестала только шокироваться политической «неблагонамеренностью» Леонтьева и игнорировать его за нее, а отнеслась к нему беспристрастно и с полной духовной свободой.

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Страшное дитя

I

Священник К. М. Аггеев написал прекрасную книгу о Константине Леонтьеве.

Почти все, кто писал о нем, мало знали его, потому что мало любили. Знание — любовь. С такою знающею любовью написана книга о. Аггеева. И суд его над Леонтьевым: «Христос ему остался неведом», — страшный суд любви, один из тех приговоров потомства, в которых чувствуется, что суд человеческий может совпасть иногда с Божьим судом.

Всю жизнь шел ко Христу, исповедовал Его, говорил Ему: Господи! Господи! — был тайным монахом, другом Амвросия Оптинского, изломал, искалечил, изнасиловал душу свою, проклял мир во имя Христа, — и все-таки не пришел к Нему, даже ризы Его не коснулся, лица Его не увидел.

Почему? За что? Как это могло случиться? Ответ — книга о. Аггеева.

Книга написана не столько священником, сколько человеком, о котором так и хочется сказать: «Вот подлинный израильтянин, в котором нет лукавства». Нелукавый, немудрый оказался мудрее лукавого, потому что именно здесь, в отношении своем к Христу — Леонтьев бездонно лукав, «нестерпимо сложен», по собственному своему признанию. Может быть, никогда вообще не было более сложного, мудреного, лукавого христианства, чем это. Непростота — вот, кажется, главное, что помешало ему подойти ко Христу.

С Богом лукав, а с людьми правдив. Удивительно соединяется в нем эта неземная, нечеловеческая ложь с человеческою правдою. Нестерпимо сложен внутри, нестерпимо прост извне. Едва ли найдется другой писатель, менее способный лицемерить, ка-

заться не тем, что он есть, скрывать свои самые тайные, страшные мысли и чувства. Что на уме, то и на языке. Человек последних слов, последних правд. О чем люди говорят на ухо, он возвещает с кровель.

Кажется, за эту правдивость и полюбил его «подлинный израильтянин, в котором нет лукавства». И, произнося над ним ужасный приговор, предчувствует о. Аггеев, что на суде Божьем искупится личною правдою общественная ложь Леонтьева. Ведь не от себя, повторяю, и не для себя он лгал, а как это ни страшно сказать, — для Бога. Ответ за него дадут те, кто сделал Духа лжи из Духа истины.

II

Любил и знал Леонтьева и В. В. Розанов. Но любил неполною любовью, а потому и знал неполным знанием. Последняя тайна Леонтьева — отпадение от Христа — осталась Розанову непонятною или была им понята неверно. Любил для себя, сперва как учителя, потом как соумышленника в некотором лукавом — скажу прямо — коварном деле. Христианство Леонтьева — вода на противохристианскую мельницу Розанова. Если о. Аггеев любит Леонтьева за правду, то Розанов — за ложь: он ведь и сам бездонно лукав, может быть лукавее Леонтьева, хотя под видом бесконечной правоты и правдивости.

Как бы то ни было, Розанов первый заговорил о нем как о великом писателе и первый, указывая на его «почти полную нечитаемость», обратился к русскому обществу с тем упреком, который потом не раз повторялся: «Прошел великий муж по Руси — и лег в могилу. Ни звука при нем о нем; карканьем ворон встречен и провожен. И лег, и умер в отчаянии» [1].

Здесь повторяет ученик жалобу учителя, с которой тот жил и умер: «Мне же, наконец, надоело быть гласом вопиющего в пустыне!..»

Жалоба верная и неверная. Верно то, что нечитаемость Леонтьева — ошибка со стороны врагов; со стороны же друзей — она слишком понятна и не так велика, как может казаться. Неверно, будто бы друзья не читали, не знали его; вернее то, что не хотели знать, делали вид, что не знают.

Участь всех Кассандр — пророчествовать и не быть внимаемым, пока не совершатся пророчества. Леонтьев — Кассандра православно-самодержавной России.

Он и сам себя считает пророком. Взялся за гуж — не говори, что не дюж. Язва самолюбия писательского недостойна пророка. Не два венца — для одной головы: либо терн, либо лавр.

Не читали его, не говорили о нем: но молча делали то, что он говорил, исполняли пророчества. Чего же больше? Не слова, а дела важны для учителя жизни. Слова не услышаны, зато дела сделаны.

Леонтьев сказал, Катков сделал. — Катков для Леонтьева «истинно великий человек». Он предлагал еще при жизни его воздвигнуть ему «медную хвалу».

Главное величие Каткова в глазах Леонтьева — то, что «для укрепления русского государства не разбирал он средств: страх — так страх; насилие — так насилие; цензура — так цензура; виселица — так виселица... Он был похож на военачальника, который разбивает сам пулей голову одному, бьет кулаком по лицу другого, ругает третьего... Не щадил ни студентов, ни народ, ни земство, ни общество и предпочитал *казенную* Россию, основательно, ибо даже и вера православная не только перешла к нам *по указу* Владимира, но и въелась в нас благодаря тому, что народ *загнали* в Днепр».

В государстве — Катков, в церкви — Победоносцев[2]. Все исполнилось, все исполняется.

«В Европе — гниль и смрад, — продолжает Леонтьев пророчествовать. — Европейское всеблаженство — всепошлость. На кой нам прах Европа? Бог с нею! — Прогресс — наихудшее зло, царство Антихриста. — Византизм — спасительный тормоз прогресса. Византизм в государстве значит — самодержавие, в церкви — православие».

И опять исполнилось, исполняется.

Но почему же исполнители от самого пророка отшатнулись в ужасе?

Леонтьев — глубокий мыслитель и никуда не годный политик. Есть многое в политике, что можно делать и о чем нельзя говорить. Можно бить кулаком по лицу, но нельзя кричать на всю Россию, на всю Европу, что в кулаке — Царство Христово. Можно вешать, но нельзя говорить о веревке в доме повешенного и провозглашать, что единственное начало русской государственности — виселица. Можно делать из креста «казенную поклажу», но нельзя возвещать с кровель, что сущность христианства — православная казенщина, загон языческой сволочи в Днепр.

По французской поговорке, бывают в семьях «страшные дети», которые говорят взрослым правду в глаза. Леонтьев — страшное дитя русской политики. Человек последних слов, он сказал не-

сказанное о русском государстве и русской церкви. Выдал тайну их с такой неосторожностью, что может иногда и союзникам казаться предателем.

III

Религиозная сущность России, по мнению Леонтьева, заключается в неразрывной связи самодержавия с православием. Православие — «христианство, дополненное и усовершенствованное», *исправленное,* как сказал бы Великий Инквизитор, есть «*религия не любви и свободы, а страха и насилия*».

Так определяет основную посылку Леонтьева о. Аггеев и всею книгою своею доказывает, что это верно.

Цвет православия — монашество, а в монашестве утверждается *полный разрыв неба и земли*. «Все на земле тленно и преходяще. Земная жизнь, во всей полноте ее проявлений, есть зло. Христианство обещает истинное бытие только на небе. — Презрение плоти, признание за зло всей природы, всех естественных влечений и разума, аскетическое отречение от мира — вот истина православия».

Религиозное начало Западной Европы — «поклонение человеку» — хуже, чем поклонение дьяволу. Бог говорит человеку: «Проклята земля в делах твоих. — Мир во зле лежит». Не какая-либо часть мира, а весь мир лежит во зле; не какая-либо часть земли, а вся земля проклята. «Все здешнее должно погибнуть. — Конец всему».

«На земле красота — все. Вся правда земной жизни на стороне эстетики. Но христианство вредит эстетике. Следовательно, христианству мы должны помогать *вопреки правде*». Вопреки правде, вопреки совести, разуму, всей человеческой природе, «*насильственно* должны мы верить в Бога». Чем насильственнее, тем подлиннее вера. Предел веры — предел насилия.

Бесконечное насилие, «боль и скука, состояние почти ежеминутного несносного понуждения», мученичество и мучительство, истязание себя и других во славу Божью — «оно-то и есть, — заключает Леонтьев, — настоящее монашество», цвет православия, «исправленного христианства».

Теперь понятно, почему утверждается неразрывная связь самодержавия с православием.

Самодержавием осуществляется православие, «религия насилия», как полагает Леонтьев; насилием человеческим осуществляется насилие Божеское, ибо всякая власть, всякое насилие

от Бога. *Бог есть насилие*. Чем насильственнее, тем божественнее; чем самодержавнее, тем православнее. С этой точки зрения падают все обвинения самовластия в жестокости. Предел святости — предел жестокости. Самодержавие — самоистязание народа. Святые подвижники возлагают на себя железные вериги; святые народы — железное самовластие. Чем железнее, тем святее. «Будешь пасти их жезлом железным», — сказано в Откровении. Самодержавие и есть этот жезл железный, которым пасутся народы.

Что возразить Леонтьеву?

«Вы слишком православны!» — сказал ему однажды Страхов[3] с глазу на глаз. При других не сказал бы. Ежели православие — истина, то как можно быть слишком в истине? Не слишком, а *до конца* православен.

Но для средних, «теплых», подобных Страхову, это жгучее православие Леонтьева — как раскаленное морозом железо, на котором, если ухватиться за него рукою, останется кожа.

«*Всему этому,* — говорит он сам, — *я научился от православной церкви, от монастырей, в которых одних — истина*».

Не додумался, а дострадался. Тут уже не Константин Леонтьев, а «брат Константин», любимый ученик Амвросия Оптинского, принявший тайный постриг.

Не от себя, а от всего православного монашества, от лица всех святых говорит он то, что говорит, — с таким дерзновением, потому что уверен, что все святые за ним и что он только досказывает недосказанное, доканчивает недоконченное, доходит туда, куда идут все,

Диалектика его неотразима. Раз принята посылка: Бог против мира, мир против Бога, — нельзя не сделать выводов, которые он делает. Ход мысли — ход чугунного колеса по стальной рельсе: покатилось — докатится, а все, что на пути, — надо сбросить или смолоть. Для того чтобы сломать этот чугун, надо бы снова раскалить его на огне; а иного огня, кроме того, на котором выковал Леонтьев свою диалектику, в православии нет, ибо о нем еще никто не знает.

IV

«Однажды ночью печаль моя о том, что все люди должны погибнуть в нынешние времена, сделалась так велика, что я не мог уснуть ни на минуту и несколько раз вставал с постели, затепливал свечи перед иконами и молился со слезами на коле-

нях. Тут мне пришла на ум мысль спасти сына своего от погибели вечной. Чтобы он после смерти моей не развратился в вере, я решил его зарезать. Услал жену из дому и сказал сыну: "Встань, Гришенька! Надень белую рубаху, я на тебя полюбуюсь"... Мальчик надел белую рубаху и лег на лавку в передний угол. Отец подложил ему шубку в головы и, заворотив подол рубашки, нанес несколько ударов ножом в живот. Мальчик забился. Тогда, желая прекратить его страдания, отец распорол ему живот сверху донизу. Вдруг первые лучи восходящего солнца упали на лицо убитого. Убийца выронил нож из рук и повалился перед образом на колени, прося Бога принять милостиво новую жертву. Вошла жена и упала перед мертвым сыном. Отец, поднявшись на ноги, сказал ей: "Ступай и объяви обо всем старосте. *Я сделал праздник святым*". В остроге, до решения дела, он уморил себя голодом».

Это о Куртине, раскольнике Спасова согласия, рассказывает Леонтьев, стараясь определить «трагическое своеобразие русской души».

«Ужасное проявление веры! — заключает он. — Но ужасное или благотворное, это все же проявление веры. А без этой веры куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным сторонам современного европейского прогресса? Куда, как не к России, где, в сфере православия, еще возможны великие святители, подобные Филарету?»

Великие святители, великие святые, подобные Амвросию Оптинскому, Серафиму Саровскому, — рядом с детоубийцей Куртиным. У нас, не святых, волосы дыбом встают.

«Не ужасайтесь, прошу вас, — успокаивает Леонтьев. — В России много еще того, что зовут варварством. И это наше счастье, а не горе. Национальное своеобразие дороже всего» [4].

С одной стороны — «смрадная гниль Европы», а с другой — благоуханный цвет монашества, «исправленного и дополненного христианства», в котором возможны такие явления, как Филарет и Куртин.

Существует ли связь между ними? — «Существует», — отвечает Леонтьев.

Филарет и Амвросий Оптинский согласны, будто бы, с ним, с Леонтьевым, а он с Куртиным — в главном, именно в том, что *вся* земля проклята, *весь* мир во зле лежит — мир против Бога, Бог против мира.

«Амвросий Оптинский более сочувствовал сожжению Гоголем своих произведений, чем писанию», — замечал Леонтьев. У Гоголя духовнее, утонченнее, внутреннее, но в последнем счете то

же детоубийство, тот же «праздник святым», что у Куртина. И Амвросий этому сочувствует.

Бог — страх. Бог — гнев. Бог — насилие. «Признание Бога Богом любви — ложь». Но значит ли это: Христос — ложь?

Страшно без церкви, но еще страшнее поверить, что черный лик Спаса, пред которым плавает в крови зарезанный сын Куртина и пылают рукописи Гоголя, — лик Бога, а не зверя, Христа, а не Молоха. Вот ужас, от которого у нас, грешных, волосы дыбом встают.

«Розовое христианство» — розовую дымку хочет сдернуть Леонтьев с черного каменного лика, чтобы кровавое солнце отразилось на нем ослепительно.

Над «розовым христианством» Достоевского издевается с неутолимою злобою.

«Учение старца Зосимы ложное, — повторяет на тысячи ладов. —В Оптиной “Братьев Карамазовых” правильным православным сочинением не признают, и старец Зосима ничуть на о. Амвросия не похож... Устами Зосимы говорит сам Федор Михайлович. Не верьте ему... Да и вообще Зосима ни на кого из живых, прежних и нынешних старцев не похож... Истинное монашество совершенно чуждо ложных идей Достоевского». Т. е. чуждо идей о Боге любви.

И вот наконец последнее признание: не старец Зосима, а «*Великий Инквизитор воплощает положительную сторону христианства*».

Великий Инквизитор воплощает религиозную сущность России, неразрывную связь самодержавия с православием, — «Союз социализма («грядущее рабство» Спенсера [5]) с русским самодержавием и пламенной мистикой — это возможно. Но уж жутко же будет многим! И Великому Инквизитору позволительно будет, вставши из гроба, показать тогда язык Фед. Мих. Достовескому». — И всем верующим в не «исправленного», не «дополненного» Христа.

«Христианство *дополненное и усовершенствованное* в православии», — говорит Леонтьев.

«Мы *исправили* подвиг Твой, — говорит Великий Инквизитор. — Ступай и не приходи более. Мы не с Тобой, а с *ним*».

С кем? Знает ли об этом Леонтьев?

V

«Не столько атеисты — враги Христа, сколько такие лица, как вы», — сказала ему жена И. С. Аксакова [6].

Это голос мира. Но где же голос церкви?

«Пусть исповедующие веру Леонтьева знают, что они служат, чему хотите, — но только не Господу Иисусу Христу». Что подсказало о. Аггееву этот приговор — православная вера священника или доброе сердце человека?

Главный вопрос об отношении церкви к Леонтьеву остается без ответа. Не опровергнуто убеждение: «Всему этому я научился у православной церкви, у монастырей, в которых одних истина».

С чрезмерной легкостью отлучает о. Аггеев Леонтьева от церкви. Сама церковь этого не делает. Почему? Ведь вот, несмотря на весь свой «паралич», на всю свою немоту, нашла она голос, чтобы отлучить Л. Толстого, а для врага Христова не находит, почему же опять, почему? Именем Амвросия Оптинского, именем всех святых совершается отречение от Христа, — и Амвросий молчит, святые молчат, церковь молчит.

Мы верим: многое из того, что говорит Леонтьев о церкви, хуже, чем ложь, — обман; хуже, чем обман, — клевета. Святые святы и для нас правдою о небе, *личною* святостью; но нет у них правды о земле, святыни *общественной,* которой мы ищем. Тут сама святость — грех; тут исполняется пророчество: «*Другой* придет во имя свое; — другой препояшет тебя и поведет, *куда не хочешь*».

Но никогда не скажут святые, подобно Леонтьеву: «Мы не с Тобой, а с *ним*».

Леонтьев оклеветал церковь. Почему же клевета не опровергнута? Почему церковь молчит?

И есть ли предел молчания, за которым церковь перестает быть церковью? В книге о. Аггеева человек видит этот предел: священник слеп — не может или не хочет видеть.

Леонтьев, впрочем, не сделал из собственных посылок последнего вывода; за него делает В. В. Розанов, его ученик, и даже больше, чем простой ученик, — духовный сын, тоже «страшное дитя».

«Все теперешнее антихристианство Розанова, — справедливо замечает о. Аггеев, — прошло через Леонтьева, и первый не может быть понят без второго». — Леонтьевское христианство и розановское антихристианство — одно.

«Евангелие есть, действительно, сверхъестественная книга, где передан рассказ о Сверхъестественном Существе, — говорит Розанов. — Единственное и главное чудо, и притом уже совершенно бесспорное, есть Он Сам. — Иисус человеком не был. Но был ли он — Мессия? Размышляющие люди имеют причину сомневаться о лице Иисуса как Мессии» [7].

Не человек и не Мессия, — кто же он?

Ужасающий ответ ясен.

«Мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна». — Тайна, соединяющая Розанова с Леонтьевым.

И все-таки, «все-таки, — заключает Розанов, — хочется все простить церкви, со всем примириться и умереть православным». Это значит: хочется быть православным без Христа, против Христа.

Хочется, но можно ли?

Можно ли утверждать неразрывную связь русской исторической власти с русской исторической церковью как религиозную сущность России, подобно Леонтьеву, и спрашивать, подобно Розанову: «Кто же Он?»

Да, можно ли?

Церковь безмолвствует.

Прот. И. ФУДЕЛЬ

Судьба К. Н. Леонтьева

В годовщину смерти К. Н. Леонтьева (12 ноября) невольно оглядываешься назад и думаешь: «Вот еще год прошел; еще дальше от нас отодвинулся Константин Николаевич. Стал ли он от этого виднее для нашего культурного общества? Знают ли его больше? Сделано ли что-либо для уяснения общественным сознанием его идей? Оправдала ли жизнь его чаяния и опасения, муки сердца и трепет о страстно любимой им России?»

И только на последний вопрос отвечаешь себе твердо, без колебания: «Да, муки сердца К. Леонтьева были не напрасны. Не зря он так настойчиво говорил о грядущем разложении России, не безосновательны были его страхи, не преувеличен его мрачный пессимизм».

Удивительно, как точно оправдываются все предвидения К. Леонтьева относительно России и всего славянства. Будто не художественным чутьем гениального мыслителя подсказаны они, а явились результатом математических выкладок. Торжество «хама» во всех областях жизни такое полное, стремление к демократизации у всех такое бессознательно-бешеное, а самое «уравнение» и «всеобщее смешение» идет такими гигантскими шагами, что, если бы теперь К. Леонтьев встал из гроба, он ничего *не сказал бы,* а только махнул бы рукой и опять лег в могилу.

И вот, несмотря на то что жизнь блестяще подтверждает правоту К. Леонтьева, он до сих пор остается «одиноким» мыслителем. «Одиноким» не в смысле только неимения учеников и продолжателей своего дела, а в более широком смысле *общественного непризнания*. Даже нельзя сказать — непонимания или забвения, а просто «незнания». Общество не знает К. Леонтьева.

Правда, последнее время имя К. Леонтьева стало чаще упоминаться в печати. Это было бы отрадным указанием, если бы за упоминанием следовало правильное *понимание* мыслей того,

о ком говорят. Но в большинстве случаев этого нет. Так, например, неоднократно приходилось встречать в печати такое сближение: К. Леонтьев — русский Ницше [1]. Об этом даже и доклад и прения были в прошлом году в одном Петербургском кружке [2]; все как следует. Не знаю, лестно или нет было бы для самого К. Леонтьева такое сближение, но думаю, что ему, смиренному послушнику оптинских старцев, и не снилось, что когда-либо в нем найдут *тождество* с ярым антихристианином Ницше.

К области тех же курьезов надо отнести целое научное исследование о К. Леонтьеве, недавно вышедшее объемистою книгой в 333 страницы. Священник К. Аггеев издал свою диссертацию на степень магистра богословия под заголовком: «Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства». Труд почтенный с точки зрения школьного богословия. И автор как будто любит К. Леонтьева и не может не признавать его гениальным. Но относится к нему довольно своеобразно. Для того чтобы раскрыть *свое* понимание христианства, он трактует К. Леонтьева *как богослова*. Он извлекает из его сочинений «систему», «религиозную доктрину» (почти на каждой странице эти слова повторяются) и победоносно, пункт за пунктом, разбивает эту «доктрину». Читаешь и своим глазам не веришь. Константин Николаевич Леонтьев, мысливший всегда как художник, образами, свято оберегавший простоту своей церковной веры, чтоб она была такая же, как у всякого послушника, как у любой козельской мещанки, боявшейся иметь свое мнение в этой области и поэтому смирявшей свой ум до принципа: «credo, quia absurdum» [3], и этот человек — богослов, и у него «система», «доктрина»! Тогда еще с большим основанием можно говорить о богословской системе Гоголя и Достоевского. Воображаю, как добродушно-искренне посмеялся бы Константин Николаевич, если бы ему сказали, что через 20 лет после смерти он будет наряжен в богословскую тогу. «Вот не ожидал!»...

Но если этот насильственный маскарад нужен о. Аггееву для того, чтобы безопаснее для себя нанести удары широко распространенному в массах православному пониманию христианства, ибо К. Леонтьев, по его словам, «типичен», т. е. является как бы выразителем господствующих верований, то тогда этот прием слишком уж некрасив, если не выразиться более образно и резко, в духе самого К. Леонтьева.

Да, такова его судьба. При жизни его не знали или обидно замалчивали и друзья, и недруги. После смерти стали наряжать,

кому как хочется, по своему вкусу и для своих целей. А публика тем временем совсем не знает этого величайшего выразителя русской культурной мысли. И если бы захотела узнать, не может. Сочинения К. Леонтьева — библиографическая редкость. Только в прошлом году Шамординский монастырь переиздал его «О. Климента Зедергольма», а больше ничего нет, ибо нет средств, нет издателей. В Петербурге существует кружок почитателей К. Леонтьева. Слышно, что собирается он к будущему 12 ноября (20-летие со дня смерти) издать сборник статей, посвященных К. Леонтьеву. Опять-таки не «его», а «о нем». И публика вынуждена знакомиться с его изданиями в изложении его «комментаторов». И горько, и обидно.

В. БОРОДАЕВСКИЙ

О религиозной правде Константина Леонтьева

Константину Леонтьеву суждена посмертная известность. Возрастает интерес к его идеям и личности, имя его, лет 5 тому назад знакомое редким единицам, близкое лишь нескольким чудакам, которых можно было пересчитать по пальцам, слышится все чаще и чаще. Уже легенда слагается вокруг этого имени, зараз раздражающего и влекущего, а более всего пугающего. Его называют страшным и соблазнительным, пишут о гремучей змее эстетизма, погубившей неистового оптинского монаха. Образ его как бы растет в наших глазах — растет и окутывается грозными тенями, черты мрачного сатанизма открываем мы в этом «ницшеанце до Ницше», который с коварством инквизитора творит какое-то кощунственное дело над душой человеческой. Иные вслед за Аксаковой называют его врагом Христа и, возводя его на пьедестал, громогласно и торжественно предают анафеме. И вместе с тем какая-то правда слышится нам в этой страстной, убежденной речи, не ведавшей масок и прикрытий. — Я думаю, что изучение Леонтьева должно внести нечто новое в круг наших религиозно-философских представлений. Синтетическая, всеобъемлющая мысль Владимира Соловьева усвоялась нами односторонним образом. Если в самом Соловьеве гармонически сочетались подчинение церковному авторитету с началами рационализма и созерцательно-мистическим, то влияние его распространялось главным образом на систему *мыслей,* обращенных к началу рационалистическому, может быть потому, что в самом стиле его, в самой ткани его *мыслей* рассудочное начало всегда преобладало над эмоциональным, окрашенным сердечными переживаниями и ближе ему было *доказывать* нежели *убеждать*. Совсем иным как личность и писатель был Леонтьев. Уступая Соловьеву в широте и многообразии даров, он превосходил его остротой восприятий, страстью, которая тол-

кала его на крайние, незащищенные позиции, влекла его к парадоксу, создала страницы, где каждая строчка живет и дышит. Темы Леонтьева волнуют нас, ответы его нам ненавистны, мы стоим перед этим образом, как перед непонятным, темным феноменом, провидя в нем какую-то странную поучительность, указываем на него и предостерегаем... И никак не подберем ключа, который раскрыл бы нам тайну этой сильной уединившейся души.

Одна за другой предстают нам разрозненные черты его как бы раздробленной, «нестерпимо сложной» природы, как говорил сам Леонтьев, и перед нами проходит то политик-реакционер, непримиримый противник либерального прогресса, фанатик общественного неравенства, не отступающий перед защитой самых жестоких форм насилия; то эстет-язычник, возлюбивший силу и красоту, борьбу во всех ее видах, если только она выявляет скрытую духовную мощь борющихся; эстета сменяет византийский монах, покорно вручающий старцу свою жестокую, слишком земную волю; вместе с тем выступает пророк, предрекающий гибель человечества «по писанию» и по разным позитивным соображениям, какой-то новозаветный Иона[1], жаждущий разрушения Ниневии. Богатство этой души, действительно неисчерпаемое, ставит в тупик. Как примирялись в нем эти враждебные начала, да и примирялись ли? Мы слышали только отрицательный ответ: нет, не примирялись. Леонтьев, раздираемый противоречиями, — читаем мы, — так и не смог до конца объединить религиозные чаяния с эстетическими запросами и страстями политика. О неслиянности его идеалов говорил еще Вл. Соловьев, и это суждение было принято и вошло как общее место о Леонтьеве во все, что о нем позже писалось. Задача моего доклада — осветить религиозное воззрение Леонтьева, отметить эту правду, которую он утверждал, однако мимоходом лишь придется коснуться и всех сторон его духа. Здесь прежде всего я должен сказать, что мировоззрение Леонтьева остается загадочным, пока мы не установим основного начала, образующего стихию его духа, некоторой общей психической предпосылки, которая определила сложный узор его духовного облика. Многоликость его может быть понята лишь при общем начале, иначе Леонтьев погиб бы не только метафизически — как о нем думают иные, — но и здесь, в земном круге, обратился бы в какое-то мятущееся перекати-поле, чего, однако, не случилось.

Объединяющий центр в этой душе был, был фундамент, на котором строил он свое мироощущение, а позже — после пережитого религиозного кризиса — утвердил себя в религиозной

народной стихии русской души. Этим первичным в Леонтьеве был *иерархизм, инстинкт иерархизма,* с которым он родился и жил и сошел в могилу. Инстинкт этот охватывал и сближал обособленные сферы — эстетизма, реальной политики, мистики. Он был вдохновителем и целителем Леонтьева в его скорбях и страданиях, им был он водим и в своем тяготении к прекрасному, поскольку видел в нем воплощение идеального иерархизма, и в сфере социальных отношений, где искал он и требовал стройной системы соподчиненных сил, и, наконец, в сфере религиозной, которую он всецело предавал водительству церкви, ее догматов и учению, утверждающему извечный иерархизм духовного мира. Такова стихия леонтьевского духа. Над ней воздвигалось нечто иное, высшее. Если иерархист Леонтьев призван был определенным образом *чувствовать* и *мыслить,* мистик Леонтьев еще более определенным образом, с абсолютной для себя достоверностью нечто *ведал*. Здесь мы подходим к сокровенному Леонтьева, здесь мы можем познать его не только в общепризнанном качестве эстета, радеющего о каком-то крайнем сверхправославии и по упорству ли, капризу ли выворачивающего наизнанку привычные представления и вкусы культурных его современников, а поймем в нем мистика, который знал, куда он идет и чья рука ведет его. Я говорю о религиозном *опыте* Леонтьева. Я говорю о его обращении летом 1871 года, после которого, как утверждал Леонтьев, он от веры и страха Господня отказываться уже не мог, если бы даже и хотел.

Книга Аггеева, с. 80–81 [2].

Мимо этого документа высочайшей религиозной важности нельзя пройти. Он говорит о *высшем* Леонтьева, о том мистическом опыте, который был для него убедительнее всех диалектических доводов вместе взятых. Страх смерти явился одним из слагаемых этого опыта. Блаженный Августин говорил в своей исповеди (кн. IV, гл. 16) о годах, предшествующих обращению: «Ничто не останавливало меня на широком пути, ведущем в глубину зол... Только страх смерти и будущего суда, только один этот страх служил для меня некоторым обузданием». После этого как-то даже скучно обосновывать примат страха Божия, вырастающего из темного, животного страха, слушать возражения о том, что первично, что выше: страх или любовь. Важно понять целостное религиозное переживание, определившее все дальнейшее, то *откровение,* которое понято было как *чудо,* как *чудесное предстательство* Божьей Матери, вырвавшей погибающего человека из челюстей смерти, человека, ужаснувшегося этой безвременной смерти, которая разверзла перед его духовным взо-

ром врата вечной гибели. Богоматерь — ощутил он — осенила смятенный дух своим покровом; духовный страх перешел в *упование* на божественную любовь; Вседержитель явил отчий лик, но забыть это *начало* Божьего страха он уже не мог. Отвага и дерзновение его позднейшей мысли зиждились на той уверенности, что он не может быть оставлен водительством Божьим, если пребудет верен данному обету: «Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в *простого* и *настоящего* православного, постригусь в монахи». Все это поразительно цельно, как бы даже — для наших дней — наивно... Странные слова, которые были бы так обычны для человека прежних времен...

Свято исполнил этот свой обет Леонтьев, и религиозное чувство его неразрывно слилось с богоощущением русского народа; не потребовалось *опрощения,* потому что не выводить народ из церкви призван был Леонтьев, а войти в нее самому и поклониться общей народной святыне. Отмежевать себя от иррелигиозных начал стремился Леонтьев вплоть до отречения от современной Европы и европейского, с тем чтобы постичь единство кафолической церкви и признать («Вост<ок>, Рос<сия> и слав<янство>», т. II, с. 306), что «Римская церковь все-таки великая и Апостольская, несмотря на все глубокие догматические ошибки, отделяющие ее от нас».

Как религиозный тип исторически и психологически Леонтьев стоял на почве *второго момента* Гегелевой триады — антитезы. Дух антитезы вообще был мощным двигателем его мысли. «Эстетику приличествует, — говорил он, — во времена неподвижности быть за движение, во времена распущенности — за строгость; художнику прилично быть либералом — при господстве рабства; ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко libre penseur [3] при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии» [4]. Здесь неожиданное совпадение с Байроном. «Первый момент общей республики обратил бы меня в защитника деспотизма», — писал Байрон в одном из писем к Томасу Муру [5]. Этот общий дух протеста против ходячих ценностей в области религиозной мысли вдохновлял его к защите чуждых современному религиозному сознанию основ христианства: страха, послушания, подвига. Основы эти, являясь в историческом процессе вторичными, — генетически должны быть признаны начальными, исходными, потому что в душе человеческой любовь не предшествует страху, а следует за ним, свобода вырастает из послушания и благодать из подвига, а не наоборот. Именно потому утверждение этих начал Леонтьевым имеет не

только субъективную, относительную, но и пребывающую ценность.

Это в области религиозной правды. В области философствования о вере утверждал Леонтьев откровение, упраздняя права рационализма, проповедовал антропологический пессимизм, долженствующий прийти на смену антропологическому оптимизму. Отсюда его борьба с аморфным морализмом, с тем, что он называл «розовым христианством». Отсюда же аскетизм, культ мученичества, ненависть к внецерковной культуре, к республике всеобщей сытости.

Последуем за Леонтьевым в его догматических утверждениях. Любовь и страх... «Любовь моральная, т. е. искреннее желание блага, — пишет Леонтьев, — сострадание или радость на чужое счастье и т. д. может быть *религиозного происхождения* и происхождения *естественного,* т. е. *производимая* (без всякого влияния религии) большой природной добротой или воспитанная какими-нибудь гуманными убеждениями. Религиозного происхождения нравственная любовь потому уже лучше естественной, что естественная доступна не всякой натуре, а только счастливо в этом отношении одаренной; а до религиозной любви или милосердия может дойти и самая черствая душа долгими усилиями аскетической борьбы против эгоизма своего и страстей» [6]. «Начало премудрости (т. е. настоящей веры) есть *страх,* а любовь — только *плод*. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом» [7]. «И поэзия земной жизни, и условия загробного спасения — одинаково требуют не *сплошной* какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы,.. а, говоря объективно, некой *как бы гармонической, ввиду высших целей, борьбы вражды с любовью*. Чтобы самарянину было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники. Разумеется, тут естествен вопрос: “Кому же взять на себя роль разбойника, если это не похвально?” Церковь отвечает на это не *моральным советом, обращенным к личности,* а одним общеисторическим пророчеством: “*Будут разбойники*” [8]. «Смирение, шаг за шагом, ведет к вере и страху под именем Божиим, к *послушанию учению* Церкви, этого Бога нам поясняющей. А *любовь — уже после*. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая — это плод, венец, это или награда за веру и страх, или особый дар благодати, *натуре* сообщенный, или случайными и счастливыми условиями воспитания укрепленный» [9]. «Гуманность есть идея *простая*: христианство есть представление *сложное*. В христианстве между *многими другими* сторонами есть и гуманность или любовь к человечеству “о

Христе", т. е. не из нас прямо истекающая, а *Христом даруемая и Христа за ближним провидящая. От Христа — и для Христа*. Гуманность же простая, "автономическая", шаг за шагом, мысль за мыслью может вести нас к тому сухому и самоуверенному утилитаризму, к тому эпидемическому [умо]помешательству нашего времени, которое можно психиатрически назвать mania democratica progressiva» [10].

От Христа — и для Христа. Этими словами христианская любовь возведена Леонтьевым на ту религиозную высоту, на которой утверждают ее глубочайшие мистики христианского мира. В «Разговоре о сверхчувственной жизни учителя с учеником» Якова Беме [11] на вопрос ученика: каким образом то, что делается человеку, приемлется за сделанное самому Христу, учитель отвечает: Христос существенно живет в совершенно предающихся Ему, в вере их, и дает им в пищу плоть свою и в питие кровь свою, обладая, таким образом, в вере их внутренним человеком... Творящий что христианину, творит то также Христу и членам собственного тела и даже самому себе, если он Христианин, ибо во Христе мы все едино, как дерево с своими ветвями есть одно дерево.

Все эти выписки, которые могли бы быть дополнены многими другими, ведут к общему утверждению: любовь как естественное личное расположение души есть дар, а не предмет религиозной *обязанности,* и потому не может быть задачей религиозного делания. Плодотворной любовь становится лишь на почве верующей и возрожденной души.

Возрождение это начинается прежде всего страхом Божьим. «*Страх* [*же*] *доступен* всякому, — утверждает Леонтьев, — и сильному, и слабому; страх *греха,* страх наказания и *здесь,* и *там,* за могилой... Кто боится, тот смиряется; кто смиряется, тот ищет *власти* над собою, власти видимой, осязательной; он начинает любить эту власть духовную, *мистически,* так сказать, оправданную перед умом его. Страх Божий, страх греха, страх наказания и т. п. уже потому не может унижать нас даже и в житейских наших отношениях, что он ведет к вере, а крепко утвержденная вера делает нас смелее и мужественнее против всякой телесной и земной опасности: против врагов личных и политических, против болезней, против зверей и всякого насилия...» [12] «Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах. Священный ужас перед известными идеальными пределами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное только для политики; благоговение

при виде даже одном иных вещественных предметов» [13]. Начало страха есть одно из начал, наиболее чуждых современному религиозному сознанию. Поразительно, что большинство писавших о Леонтьеве даже и не заметили, с какой легкостью перескочили они через эту идею мистического страха. Они говорили только о безблагодатном Леонтьеве, не знавшем любви... И от мистических корней религии переходили к соображениям исключительно психологического характера: Леонтьев жесток, Леонтьев не просветлен... Да, жесток и не просветлен, но разве это сколько-нибудь умаляет значение того, что он говорил? Или только Леонтьеву было чуждо то, что он называл «ежечасным незлобием, ежеминутной елейностью»? Но он не мог забыть религиозного опыта своего: «Дурной страх, — мог бы он повторить вслед за Паскалем, — происходит не оттого, что люди верят в Бога, а оттого, что они сомневаются, есть Он или нет Его. Добрый страх соединен с надеждою, потому что он рождается из веры и потому что люди надеются на Бога, в которого веруют; ложный страх соединен с отчаянием, потому что человек боится Бога, в которого он не имеет веры. Одни боятся потерять Его, другие боятся найти Его» [14].

Свобода и послушание... Леонтьев, душа которого жаждала иерархизма, не мог иначе как с ненавистью говорить о свободе самочинной, иерархии не признающей. Сам он принял обязывающий обет послушания, здесь пафос его утверждений и отрицаний достигает высочайшей силы и напряжения. Принципы 89-го года не имели большего ненавистника, чем Леонтьев; здесь он не знал пощады, и в его ярых нападениях мы, разумеется, без труда отличим забвение меры и границ — огульное отрицание Запада, разрушенного либерально-эгалитарным прогрессом. «Как мне хочется теперь, — писал он в ответ на [странное] восклицание [г.] Достоевского: “О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!”, — воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от моего лица и от лица немногих мне сочувствующих: — “О, как мы ненавидим тебя, *современная Европа,* за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного своим заразительным дыханием!..” Если *такого рода* ненависть “грех”... то я согласен остаться весь век при таком грехе, рождаемом любовью к Церкви... Я говорю — к Церкви, даже и католической, ибо если б я не был православным, то желал бы, конечно, лучше быть верующим католиком, чем эвдемонистом или либерал-демократом!!! Уже это слишком мерзко!» [15] «*Либерализм,* — утверждает Леонтьев, — *есть отрицание всякой край-*

ности, даже и самой высокой, всякого стеснения, всякого стиля. Он везде *один,* везде одинаково отрицателен; везде одинаково *разлагает* нацию *медленно* и *легально,* но верно» [16] (Перед<овая> статья Варш<авского> днев<ника> 1880 г.). «Пора положить конец развитию мещански-либерального прогресса! Кто в силах это сделать, тот будет прав и перед судом истории!» «Стоит только юноше сказать себе (В<осток>, Р<оссия> и сл<авянство>, т. II, с. 41): "я не знаю, что такое вещество и никогда не узнаю здесь, на земле", чтобы шаг за шагом, от сомнения в твердости и точности всех научных основ он бы скоро дошел до веры в дух, от веры в дух до веры в личного Бога, от веры в личного Бога до искания *форм* сношения с Ним, до *положительной религии;* от положительной религии до живого патриотизма, до "страха Божия"», «до любви к предержащим властям, ибо *истинное христианство учит, что какова бы ни была по личным немощам своим земная иерархия, она есть отражение небесной*». Здесь мысль Леонтьева доведена до последней остроты и обнаженности. Леонтьев, защитник власти, не был консерватором в обычном смысле слова. «Быть просто консерватором в наше время было бы трудом напрасным. Можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение». Он взывает к творчеству — творчеству, которому гордо дает имя реакционного, отмечая лишь, что эта реакционность не совпадает с понятием регресса. В статье «Национальная политика как орудие всемирной революции» он говорит, что «охранение от неразвитости, от отсталости ненадежно; надежно созидание *нового* высшим, более развитым классом, за которым рано или поздно следует народ». На этом пути мысль Леонтьева идет очень далеко. Ему рисуются широкие перспективы иного, обновленного строя, какого-то своеобразного мистического социализма. «По нашему мнению, — говорит он («А. И. Кошелев и община»), — одним из главных призваний славянства должно быть именно постепенное уничтожение в среде своей того свободного *индивидуализма,* который губит все современные общества. Чтобы выразиться яснее, вообразим себе рядом с крестьянскими мирами, сравнительно бедными, безграмотными или мало образованными, — *другие общины:* богатые, просвещенные и вместе с тем религиозные; свободно, положим, вначале собравшиеся; но *вследствие гнетущей, однако, силы обстоятельств* постепенно потом сложившиеся не в простые обыкновенные *ассоциации,* подвижные и неосновательные, как и все, *собственно,* нынешнее, а в *корпорации обязательные* и строгие, напр<имер> как бы вроде монастырей, но с *семейным характером.* Такие корпорации, бога-

тые и сильные умственно, к тому же *либерализму личному вовсе чуждые,* могли бы успешно бороться и отстаивать как себя, так и все остальное, носящее на себе печать общинности, против всякого внешнего излишнего давления» [17].

Отрицая внецерковный индивидуализм, призывая к своеобразному мистическому коллективизму, проникнутому до конца началом иерархии, Леонтьев вдруг как бы неожиданно взывает к *умственной дерзости* (в статье «Храм и Церковь»), свойственной всем истинно культурным, творческим народам, и утверждает *силу созидания,* которая есть прежде всего прочная дисциплина интересов и страсти.

Рассказ Леонтьева о преступлении раскольника Куртина и казака Кувайцева не раз приводился в печати [18]. Куртин зарезал родного сына, семилетнего мальчика, веруя, что исполняет волю Бога; Кувайцев отрыл труп любимой женщины, отсек руку и палец и хранил у себя под тюфяком. «Обыкновенный суд, — замечает Леонтьев, — так же как и справедливая полицейская расправа, суть проявления правды внешней, и ни государственный суд, ни суд так называемого общественного мнения, ни полицейская расправа не исчерпывают бесконечных прав личного духа, до глубины которого не всегда могут достигнуть общие правила законов и общеповальные мнения людей. Судья обязан карать поступки, нарушающие общественный строй, но там только сильна и плодоносна жизнь, где почва своеобразна и глубока даже в незаконных своих произведениях. Куртин и Кувайцев могут быть героями поэмы более, чем самый честный и почтенный судья, осудивший их». В этом рассказе весь Леонтьев, вся игра светотеней его безгранично отважного духа. Здесь и эстетизм его, и до конца не преодоленная жестокость, этот темный огонь мятущейся страсти, и утверждение какой-то неземной свободы духа человеческого. Эту свободу горячо приветствует Леонтьев, так как здесь она развивается перед ликом Божиим, и самые грехи и падения ее проникнуты духом Боговластия. Начало власти красной нитью проходит через все его речи, так или иначе касающиеся политики. «Государственная сила, — пишет он, — есть скрытый железный остов, на котором великий художник — история лепит изящные и могучие формы культурной человеческой жизни». Я не буду останавливаться на политических идеях Леонтьева, на культе грозной и жестокой государственности, которую — мечтал он — произвела и может еще явить Россия, не до конца разъединенная западным началами. В громоздкой колеснице русской реакции Леонтьев был, в сущности, пятым колесом. Слова его не были действенными, хотя

многое делалось так, как хотел Леонтьев. Неуспех его личной проповеди, недостаток понимания к тому, что он говорил, были так разительны, что Леонтьев иногда прибегал к некоторому мистическому толкованию этого необъяснимого для него и его друзей явления. Так, например, он говорит («Национ<альная> полит<ика> как оруд<ие> всемир<ной> революц<ии>»): «Провидению не угодно, чтобы *предвидения* уединенного (одинокого) мыслителя расстраивали бы ход истории посредством *преждевременного* действия на слишком многие умы» [19]. Ему не суждено было охранить железный остов государственности (к концу дней вера Леонтьева в крепость этого остова ослабевала), и не на него было возложено дело наколачивания железных обручей, которые сковали бы разлагающееся изнутри государственное тело. Если Леонтьев в своих политических утверждениях мог заблуждаться, то, утверждая Церковь как реальное мистическое тело Христово, как строго иерархический строй, который имеет совершенно особую, независимую от земных случайностей, навеки пребывающую ценность, он утверждал себя право и незыблемо. Здесь лежала граница его свободному самоопределению, и, стоя на этом камне, он, конечно, не мог творить «дела Антихристова».

О подвиге Леонтьев писал много и красноречиво. Книга о Клименте Зедергольме почти вся посвящена уяснению с разных сторон этого начала. «Христианство в основании своем [есть] безустанное понуждение о Христе; и все наши добрые качества, облегчающие нам от времени до времени эту борьбу духа и плоти, суть не что иное, как дары Божии. Заслуга только в вере, покаянии и смирении, если не можешь понудить себя; все невольно хорошее в нас, все естественно-доброе есть дар благодати для облегчения борьбы. Когда вопреки сухости сердца и равнодушию ума идет христианин в церковь или дома становится на принудительную молитву, это выше с точки зрения личной заслуги, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая» [20]. — Когда говорят, что эстетизм Леонтьева состоял в разительном противоречии с его христианскими представлениями, в том числе с началом подвига, что тут было самосожигание Леонтьева, я думаю, это большое недоразумение [21]. Эстетику считал он лучшим мерилом для истории и жизни, потому что мерило это может быть приложено ко всем векам и странам, исповедующим любое вероучение, и охватывает лица и события, которые не могли бы быть оправданы чисто моральным критерием. «*Даже некоторые святые, признанные христианскими, не вынесут чисто эстетической критики*», — отмечает Леонтьев, а это для

него довод решающий и не против суровых, жестоковыйных святых, создавших Церковь, а против самого отвлеченного критерия. Эстетике оставлено, таким образом, широкое поле применения в той области, где христианское начало либо отсутствует, либо слабо проявлено. Здесь, иными словами, утверждается мысль, которую не раз высказывали, что всякое событие, всякий поступок, способные стать предметом художественного произведения, одним этим получают свое оправдание. В случае же столкновения этических норм с требованиями христианства в христианской душе, — говорил Леонтьев, — победу должно одержать христианство. Борьба этих начал в душе не может быть осуждена как нечто недостойное, эта борьба — основа всякого подвига, который есть постоянное «понуждение о Боге» или «предание» себя Богу, т. е. в подвиге должно различать начало активное и пассивное [22].

Оба эти начала, обычно в слиянном виде, изучены Леонтьевым. Начало активного подвига Леонтьев вносит в самое сердце религиозных убеждений, и здесь он особенно характерен: «Я верую, — говорил он Зедергольму, — потому, что по немощи человеческой вообще и моего разума в особенности, что по старым, дурным и неизгладимым привычкам европейского, *либерального* воспитания <это> кажется лишь абсурдом. Оно не абсурд, положим, само по себе, но для меня как будто абсурд... Однако я верую и слушаюсь. Позволю себе похвастаться и впасть на минуту даже в духовную гордость и скажу вам, что это лучший, может быть, род веры... Совет, который нам кажется разумным, мы можем принять от всякого умного мужика, например. Чужая мысль поразила наш ум своей истиной. Что же за диво принять ее? Ей подчиняешься невольно и только удивляешься, как она самому не пришла на ум раньше. Но, веруя в духовный авторитет, подчиняешься ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, мне кажется, это настоящая вера. Конечно (добавляет он), то, что я говорю, не слишком смиренно. Это гордость смирения».

Слова эти, столь раздражающие наши обычные представления о вере, могут быть дополнены и освещены тем же Паскалем, который посвятил вопросу об отношении веры к подвигу много проникновенных страниц. Так, утверждает он совершенно полеонтьевски (с. 124 и 125): «Поймите, по крайней мере, свое бессилие верить, если уж разум заставляет, а вы все так и не можете верить, старайтесь же убедить себя не умножением доказательств в пользу Бога, а уменьшением ваших страстей. Вам

хочется дойти до веры, и вы не знаете дороги; вы желаете излечить себя от неверия и просите лекарств: учитесь у тех, которые были прежде связаны, как и вы... Эти люди знают дорогу, по которой вы хотите идти, исцелились от болезни, от которой вы хотите исцелиться. Начните с того, с чего они начали, т. е. поступите совершенно так, как если бы вы верили: берите святую воду, заказывайте службы и т. д.». Чтобы кончить с вопросом о подвиге, я приведу еще страницу из «Pensées» Паскаля, уясняющую страдательную, пассивную сторону религиозного подвига: «Правда, что трудно вступать на путь благочестия. Но эта трудность происходит не от благочестия, которое зарождается в нас, но от нечестия, которое остается еще в нас. Если бы наши чувства не противились раскаянию, если бы наша испорченность не противостояла чистоте Бога, то в этом не было бы ничего трудного для нас. Мы терпим лишь настолько, насколько врожденный нам порок противодействует благодати, которая выше нашей природы. Наше сердце чувствует себя растерзанным этими противоположными усилиями. Но было бы несправедливо приписывать это насилие Богу, который привлекает нас, а не миру, который нас удерживает. Это все равно, что дитя, которого мать вырывает из рук воров: оно должно, хотя и терпит боль, любить законное и полное любви насилие той, которая дает ему свободу, а отвращение питать только к буйному и тираническому насилию людей, незаконно его задерживающих» [23]. Страх, послушание и подвиг вводят верующую душу в Церковь и здесь, в меру даров каждого, преобразуются в высшие начала: из религии закона вырастает религия благодати. Неколебимой пребывает эта Церковь, воздвигнутая на Петровом камне, его же врата адовы не одолеют. Исторический Петр не может допустить маловерного сомнения в своей незыблемости, даже видя вокруг себя бушующее море, как Петр-апостол, по волнам идущий ко Христу. Утверждающий эту Церковь утверждает и себя в своем совершенстве, укрепляет духовную связь между собой и мистическим телом Богочеловеческого всеединства.

А. Г. ЗАКРЖЕВСКИЙ

Литературные впечатления

III
ВОСКРЕСШИЙ ПИСАТЕЛЬ

Книгоиздательство Саблина задумало выпустить полное собрание сочинений Константина Леонтьева; пока вышло два тома...

Дело, во всяком случае, полезное: ведь для многих имя Леонтьева — звук пустой, а для некоторых — и того хуже (считают позорным самый этот звук; так поступают те, которые любят таблички с определенными надписями на лбу человеческом, им все равно до *души* этого человека, лишь бы значилась табличка, по ней и судят)... И только очень и очень немногие — человек десять во всей России, не больше — знают, *кто* был Леонтьев не по табличке, а душой своей, творчеством своим, мукой своей... И для этих немногих имя Леонтьева так же дорого, как имя Ницше, с которым у него много общего.

Так называемое общественное мнение осуждает Леонтьева за его «катковщину», брезгливо относится к его консерватизму, называет «приверженцем палки и кнута», ставит наряду с Меньшиковым. Но рассуждать таким образом могут люди очень недалекие, люди «табличек» и партий, люди, для которых мир заключается в формуле, они и живут ею, а до мира им, в сущности, никакого дела и нет...

Да и не правы они по отношению к Леонтьеву: он от «общественности» так же далек был, как и все выдающиеся гениальные люди, как и Достоевский, как и Ницше, как и многие им подобные... Он стоял выше всякой политики и общественности, которые так же нужны были ему, как телеге пятое колесо.

Если бы было иначе, то незачем было и откапывать теперь Леонтьева: ну, бранил политику и либерализм, ну и Бог с ним, пусть себе почивает, у нас и теперь своих достаточно... Если бы

Леонтьев был *только* сотрудником «Русского вестника», то нам в настоящее время было бы до него столько же дела, сколько до «Русского вестника»... По-видимому, интерес его вовсе не в этой стороне, по-видимому, значение его выше всякой политики, выше всяких интересов дня, и это свидетельствует о том, что Леонтьев творил для вечности и представляет ценность писателя незаурядного, оригинального, вневременного.

Удивительно, сколько еще никому не известных кладов хранит в себе Россия! Творят они в одиночестве, в одиночестве пребывают, и знают о них лишь одинокие и такие же страдающие, никем не понятые люди, как они сами, а потом «гробокопатели» извлекают их трупы из могил — и снова они воскресают, только теперь уже каждый идиот может повторить автоматически: «Да, это, знаете, человек весьма, весьма, как бы это сказать... гм... глубокомысленный, что ли!» — ну, а тогда никто о них не знал и они не были никому нужны... Впрочем, это участь общая для всех истинно глубоких художников: улица подхватывает и превозносит лишь то, что годится для улицы, а алмазы сохраняются за семью печатями до тех пор, пока случай или мода, или какой-нибудь «гробокопатель» не вытащит их на поверхность жизни... Напишет «гробокопатель» кирпич в шестьсот страниц о значении извлеченного трупа, докажет так ясно, как уже нельзя иначе, что извлеченное достойно внимания, улица подхватит, газета поможет, и кумир готов... Так было с Ницше: при жизни над ним смеялись, гнали отовсюду, гнали и предавали злобным издевательствам его же товарищи, его же друзья, а теперь имя Ницше треплет всякий буржуй (и это, конечно, святотатство)...

Все обаяние Леонтьева, вся его красота именно в том и заключается, что он заявил неслыханное дерзание: пошел вразрез со своим временем, с господствующими идеями, с догматами, с традициями — во имя своей личной свободы, во имя *истинной индивидуальной свободы,* которая непонятна стаду и тем, на устах которых слово «свобода» звучит так же привычно, как, например, слово «автомобиль».

Но в этом же была и его трагедия: пошлая толпа поняла Леонтьева с одной лишь стороны, назвала его консерватором (по табличке!), но сам-то он в глубине души был опаснее какого-нибудь анархиста, сам-то он лелеял в своем уме такие замыслы и такие идеи, которые пришлись бы по вкусу какому-нибудь Нерону, или Александру Борджиа, или Иоанну Грозному, сам-то он хотел бы разрушить весь мир во имя хаоса, безумия и мрака, для самого-то него жестокость была глубоко эстетическим переживанием, а пресловутое «свобода, равенство и братст-

во» — лишь вечной скукой, приводящей человечество к муравейнику, где все будет приведено к нулю, где, вследствие того что все будут равны, уничтожится красота человеческой личности, наступит рабство, невыносимое для людей необычных, для людей гениальных, для людей с неутолимым голодом тоски безмерной, больной, бездонной, снов упоительных, снов безумных, снов о невозможном, о чуде, — невысказанных мечтаний, непонятных, таинственных, неразрешенных чувств... В этом муравейнике всеобщей сытости, равенства и невыносимой хамской скуки эти люди, конечно, бы не выдержали, задохнулись бы, с ума бы сошли... И вот как относился к этому муравейнику один из них — Достоевский: «Тогда настанут новые экономические отношения... Конечно, нельзя гарантировать, что тогда не будет, например, ужасно скучно (потому что что ж и делать-то, когда все будет рассчитано по табличке), зато все будет чрезвычайно благоразумно. Конечно, от скуки чего не выдумаешь. Ведь и золотые булавки от скуки втыкаются, но это бы все ничего. Скверно то, что, чего доброго, и золотым булавкам тогда обрадуются... Свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая пропущенная выгода, которая ни под какую систему не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» («Записки из подполья»).

Так же, как и Достоевский, относился к этому величайшему рабству в муравейнике всеобщего равенства и Леонтьев, ибо ему было душно со своей глубокой тоской, со своими потребностями, со своей гениальной одаренностью в этом душном курятнике, где всякая свободная, оригинальная, творческая мысль, всякое ничем не стесненное мнение, всякий произвол поэтической фантазии подлежат искоренению и вместо этого ставится идеал «правильных, честных, благородных», а главное — санкционированных общественным мнением, стриженых, плоских и бездарных мыслей...

Однажды Леонтьев проходил по Невскому с одним из сотрудников «Современника» — Пиотровским, пламенным поклонником Чернышевского и Добролюбова...

«Желали бы вы, — спросил Леонтьев Пиотровского, — чтобы во всем мире все люди жили все в одинаковых маленьких, чистых и удобных домиках, вот как в наших новороссийских городках живут люди среднего состояния?» Пиотровский ответил: «Конечно, чего же лучше?»... Тогда Леонтьев сказал: «Ну, так я не ваш отныне. Если к такой ужасной прозе должны при-

вести демократические движения, то я утрачиваю последние симпатии свои к демократии. Отныне я ей враг!» В то время они проходили мимо огромного дома Белосельских, за ним было видно Троицкое подворье, а направо, на самой Фонтанке, ютились бедные домики рыбаков... Леонтьев указал Пиотровскому на эти домики, на дом Белосельских, на подворье и сказал: «Вот вам живая иллюстрация. Подворье во вкусе византийском — это церковь, религия, дом Белосельских в виде "рококо" — это знать, аристократия; желтые садки и красные рубашки — это живописность простонародного быта. Как это все прекрасно и осмысленно! И все это надо уничтожить и сравнять, для того чтобы везде были все маленькие, одинаковые домики или вот такие многоэтажные буржуазные казармы, которых так много на Невском!»*

Но страсть Леонтьева к эстетическим контрастам не объясняется его эстетизмом, он не был вовсе эстетом в пошлом нынешнем смысле слова, нет, это была натура глубоко религиозная, натура, возлюбившая свободу (настоящую, религиозно-индивидуалистическую свободу) выше всего, способная во имя утверждения этой свободы, во имя торжества и расцвета личности уничтожить все преграды, «подморозить Россию», предать разрушению весь муравейник, отвергнуть и предать насмешкам даже самую идею прогресса!.. И в этом отношении Леонтьев — индивидуалист par excellence, индивидуалист, равный по силе своей оригинальности одному лишь своему антиподу — Ницше. «Леонтьев, — говорит В. В. Розанов в прекрасно написанной, чуткой, удивительной по некоторым мыслям статье "Неузнанный феномен", — имел неслыханную дерзость выразиться принципиально против коренного, самого главного начала, принесенного Христом на землю, против *кротости*. Леонтьев сознательно, гордо, дерзко и богохульно сказал, что он *не хочет* кротости и что земля не нуждается в ней, ибо кротость эта ведет к духовному мещанству, из этой "любви" и "прощения" вытекает "эгалитарный процесс", при коем все становятся курцами-либералами, неэстетичными Плюшкиными, и что этого не надо, и до конца земли не надо, до выворота внутренностей от негодования. Таким образом, Леонтьев был *plus Nietzsche que Nietzsche même;* у того его антиморализм, антихристианство все же были лишь краткой идейкой, некоторой литературной вещицей, только помазавшей по губам европейского человека. Напротив, кто знает и чувствует Леонтьева, не может не согласиться, что в нем это, в

* Сборник памяти Леонтьева. С. 53–54.

сущности "ницшеанство", было непосредственным, чудовищным аппетитом и что дай-ка ему волю и власть (с которыми бы Ницше *ничего не сделал*), он залил бы Европу огнями и кровью в чудовищном повороте политики» *.

Мне кажется, что Розанов немного преувеличил жестокий аппетит Леонтьева: он вовсе уж не был так чудовищно жесток, и если прорывались в нем по временам нероновские проклятья по адресу буржуазного стада и либерализма, то здесь причина была чисто психологическая, лежащая в самом складе его души. *Во имя страдания* хотелось ему уничтожить стремление к равенству и сытости, во имя утонченной красоты страдания, тайну которой он постиг и без которой невозможно истинное творчество гения, хотелось ему «подморозить Россию» и обречь на жестокость весь мир. «Все изящное, — говорит он, — все глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно развитое, и блестящее, и дикое одинаково отходит, отступает перед твердым напором этих серых людей!» Во имя единственной радости в страдании, во имя эстетического и религиозного чувства страдания готов был он принести в жертву и свой покой, и покой и радость человечества, ибо ведомо было ему, что не спокойствием, не сытостью, не мещанскою жизнью покупается мир горний, мир гения, а жертвой, слезами и кровью... Красоту страдания он возлюбил выше своей жизни... Это не всем понятно, только в России встречаются такие удивительные, странные, безумные люди, только здесь во имя страдания отрекаются от прогресса и счастья, только здесь любят одинокую и страшную свободу свою сильнее всей жизни!..

Судьба этого человека по существу своему трагична... Трагедия Леонтьева — это трагедия русской души, которой противны все рамки, все условности, все традиции, которая в своей одинокой, странной, загадочной жизни видит такие миры, прозревает такие горизонты, проникает в такие глубины, где водоворот, где хаос, где безумие, где боль, где Христос...

Этот человек, проповедующий жестокую свободу свою, будучи уже консулом в Салониках, лежа больной, решил, что если выздоровеет, то уйдет в монастырь!.. Он выздоровел, но остался верен своему обету, бросил консульство, карьеру, деньги, свет, весь мир и уехал на Афон, чтобы постричься в монахи... Правда, тогда постричься ему не пришлось (это он сделал гораздо позже), но переворот уже совершился в его душе!..

---

* Там же. С. 182–183.

Разве не загадочна, разве не трагична была судьба этого человека? Вот и он не выдержал страшной свободы своей, он отрекся от мира и пришел ко Христу, и мир весь истаял во Христе...

Тогда начался новый период в жизни Леонтьева... Он все время как обезумевший блуждал в странных загадочных грезах своих около монастырских стен, возненавидел мир, обрек его на казнь, и только лик Христов, и только Оптина Пустынь, в которой он пребывал безвыездно в последнее время своей жизни, и только безумная боль его, никому не ведомая, им же самим в сердце своем схороненная, были содержанием удивительной этой, выходящей из дней необычайной души!..

В Оптиной Пустыни, пребывая все время около знаменитого старца Амвросия, в тишине, в полнейшей отрешенности от мира, в своей уединенной келье, Леонтьев схоронил жестокое свое, гениальное дерзание, свой анархический бунт, свое проклятье и тоску свою, приняв монашеский сан незадолго до кончины своей, последовавшей в 1891 г.

Теперь перед нами его книги, столько времени пребывавшие неизвестными, непонятые, отвергнутые, забытые... Но не книги его имеют для меня главное значение, а душа его, столько перемучившаяся, переболевшая, обессилевшая в жестоком бунте своем, пережившая всю трагедию нашего времени и сквозь тяжелый мрак путями неведомыми пришедшая к радости своей нездешней...

Эта душа ценою непосильного страдания купила свою гениальность, свою красоту и свободу, эта душа мучительным крестом своей жизни оставила во времени немеркнущий след...

Ф. Ф. КУКЛЯРСКИЙ

К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека

1

Приступая к обзору и анализу натуралистического движения, считаю нужным заметить, что я не претендую на всеобъемлющую полноту этого обзора. В мою задачу входит лишь изложить и подвергнуть критическому анализу и синтезу натуралистические учения, которые, будучи расположены в иерархическом порядке — начиная с таких, предательская тенденция которых выступает слишком ярко, и кончая такими, относительно которых могут быть серьезные споры, — смогут дать общую картину человекоборческих тенденций и ввести читателя таким образом в новооткрытые, еще неведомые человеку сферы натурального творчества. Я постараюсь показать, что *нечеловек* отнюдь не есть какой-либо зловещий и фантастический призрак, уничтожаемый словами молитвы. Он так же реален, как и человек, — *больше, чем человек*. Его убийственное творчество отражается на судьбах всякого человека, его одиночество — одиночество космической стихии среди сплоченного человечества — обусловлено его сопричастностью к иным, нечеловеческим мирам. Он не от мира человеческого, а от другого мира, ведущего тысячелетнюю и все более ожесточающуюся борьбу с человеком. Его последнее слово может быть услышано человеком только как *приговор*.

Из числа человекоборческих личностей, обзору которых я посвящаю настоящую и последующую главы, выделяю Достоевского, которому посвящаю особую книгу. Делаю это я в целях более яркого освещения той творческой драмы, которая разыгралась в бездонной душе Достоевского и которая отобразила в себе великую — безначальную и бесконечную — драму мировой жизни и смерти. Достоевский стоит на гранях нарождающегося и умирающего миров; в его пограничном творчестве одновре-

менно порываются нити жизни и нити смерти, и потому в этом творчестве горячие лучи солнца и леденящие вихри севера сплелись в причудливый узор таинственного и кошмарного сновидения.

2

Общая характеристика К. Леонтьева. Для многих представится чрезвычайно странным сопоставление имен прогремевшего на всю землю Фр. Ницше и какого-то Константина Леонтьева. Но ведь трагическая судьба гениального писателя, гонимого инквизицией замалчивания, свидетельствует лишь о нашей русской «обломовщине», не пожелавшей в своей партийной ослепленности заглянуть в катастрофическую душу реакционера К. Леонтьева. Никто при этом не хотел отдать себе отчета в том обстоятельстве, что замалчивание учения К. Леонтьева всегда шло не только из лагеря «либералов», но и из лагеря «реакционеров». Между тем если несколько глубже взглянуть на это обстоятельство, то оно должно красноречиво убедить в том, что учение К. Леонтьева — явление, не вмещающееся ни на какой узкой политической платформе, а имеющее гораздо более глубинные корни. «Славянофил» Леонтьев был так же чужд и враждебен славянофильству, как и западничеству.

Только в последнее время упорная броня могильного молчания, которой был окружен великий фанатик, дала брешь, и этим мы обязаны Розанову, Бердяеву и Франку. В своей книге «Sub specie aeternitatis» Бердяев пишет: «К. Леонтьев — страшный писатель... Этот одинокий, почти никому не известный русский человек во многом предвосхитил Ницше... Его страстные мысли полны для нас глубокого значения, темы его могут и для нас оказаться роковыми... Не нашел он для себя радости, и страдания его вылились в злобной проповеди насилия и изуверства. Странное, таинственное у него лицо... И Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличие. Леонтьев не любил Бога и кощунственно отрицал его благость. Бог был для него темным началом, и он со страхом, со скрежетом зубовным поклонялся ему как творцу зла в мире, благодарил его лишь за то, что может во имя его призывать к насилию, к истязанию всего живого. Его приводили в бешенство все попытки осуществить Царство Божие, царство любви на земле... Поэтому для мира и людей у Леонтьева были только зло и мрак, насилие и страх. Леонтьевская философия насилия и реакции в конце концов сводится к следующему чудовищному софизму:

христианская религия предсказывает торжество зла на земле, следовательно, нужно служить злу, чтобы предсказания оправдались».

Не менее решительно нарушает молчание С. Л. Франк*. «Лишь для непосвященных, — говорит он, — или крайне нечутких людей покажется парадоксальным утверждение, что по силе, глубине и богатству духа... Леонтьев представлял совершенно исключительное явление. По нашему личному мнению, Леонтьев в качестве религиозного мыслителя, вернее сказать, в качестве "философа" в ницшевском смысле, т. е. "законодателя и судьи ценностей", превосходит в среде русских писателей и Вл. Соловьева, и Толстого и уступает только Достоевскому». И далее: «Но эстетический аморализм Леонтьева имеет не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; он направлен не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла как такового. Сходно с Ницше и Бодлером, но, пожалуй, еще сильнее их Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического».

Я с целью привел эти длинные цитаты из книг Бердяева и Франка. Этим я хочу воочию показать, что мне чужда была голословность, когда я говорил о чрезвычайной прозрачности леонтьевской маски. В дальнейшем я еще укажу на мнение священника Аггеева, имеющее за собой авторитет церкви. Все они без особенного труда разглядели подлинные, сатанинские черты Леонтьева, хотя и не указали основного нерва его разрушительного творчества. Вся огненная стихийность леонтьевского духа восстала против человека и культуры, но именно путем такого человекоборства он хотел укутать землю той бесчеловечной красотой, к которой тяготела его трагическая душа. Землю Леонтьев хотел покрыть прекрасными «садами пыток», только реки человеческой крови могут, по его мнению, оживить помертвевшее лицо земли. Л. Толстой восстает против культуры во имя человека и полагает, что путем «опрощения» человек будет предохранен от опасностей культуры, грозящей ему страшными жертвами. Леонтьев борется с культурой во имя преображения земли, опустошенной и обезображенной человеком.

3

Эстетизм К. Леонтьева. Весьма многие уже освоились с мыслью, что между эстетизмом и имморализмом, или аморализмом,

---

* *Франк С. Л.* Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 382 и сл.

существует какая-то таинственная связь. Яркой иллюстрацией этой мысли является миросодержание К. Леонтьева. Его эстетизм насквозь аморалистичен, его аморализм насквозь эстетичен. В молодые годы К. Леонтьева эта связь, не будучи еще переплетена с определенными религиозными мотивами, выступает с особенной выпуклостью. Это чувствовал и сам Леонтьев, когда в более поздний период своей жизни спешил оговорить некоторые произведения своей молодости. Так, по поводу повести «Ай-Бурун» Леонтьев делает в 1882 году следующее характерное замечание: «В высшей степени безнравственное, чувственное, языческое, дьявольское сочинение, тонко развратное; *ничего христианского в себе не имеющее,* но смелое и хорошо написано, с искренним чувством глубоко развращенного сердца». Леонтьев прав: его сердце «глубоко развращено», гораздо глубже развращено, чем думал он сам. В одном из своих ранних произведений он пишет: «Все хорошо, что прекрасно и сильно: будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция — все равно». Здесь сфера моральных ценностей уравнивается с аморальными тенденциями жизни путем апелляции к эстетической санкции — красоте. Герой «Ай-Буруна» доктор Руднев говорит Милькееву: «Что бояться борьбы и зла?.. Дайте им простор... Отворяйте ворота: вот вам, создавайте вольно и смело... Растопчут кого-нибудь в дверях — туда и дорога!.. Зла бояться! О Боже! Да зло на просторе родит добро... Если для того, чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности...» Сходно с Ницше Леонтьев с ожесточением обрушивается на глашатаев демократического уравнивания людей. «Идеал всемирного равенства, труда и покоя? Избави Боже!» «Что лучше — кровавая, но пышная духовно эпоха Возрождения или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария, смирная, зажиточная, умеренная?»

Эстетизм Леонтьева, однако, не висел в воздухе. Как его ранние произведения, так и более поздние свидетельствуют о том, что эстетизм его был прикован к культу природы, красота которой владела его «развращенным» сердцем. Прекрасное он называет «высшим явлением природы», и потому все чуждое красоте должно, по его мнению, прекратить свое жалкое существование. Идеальный «человек» — это «дитя природы». Герой «Ай-Буруна» и представляется Леонтьеву таким идеальным типом. Герой живет одиноко, в сообществе лишь дикой и богатой природы: «Живи один, Руднев; на что тебе люди, скажи мне?». Женив-

шись и заметив вскоре после свадьбы взаимную страсть между его женой и греком Маврогени, он устраивает их связь. «Кто сказал вам, глупцы, что она гибнет? Кто из вас решил, что волнения чувств и страстей не плодотворны и не угодны ему (божеству) так же, как и узоры храмов, и узоры цветов, и волнения моря, и волнения музыки?»

Во всех его ранних произведениях чувствуется стихийное тяготение к дикой и нечеловеческой жизни первобытной природы, полной страсти, красоты и смертельной опасности. Но и в позднейшие годы своей лихорадочной жизни, несмотря на религиозный кризис, им пережитый, Леонтьев не освобождается из-под власти натуральных стихий жизни и по-прежнему ведет ожесточенную борьбу с моралью. «Моральное миросозерцание всегда тенденциознее эстетического... эстетик — свободнее, ему нравится и вредное, и порочное, если оно сильно, изящно, выразительно» (из письма Л-ва к о. Фуделю). Натуралистический эстетизм до конца владеет сердцем К. Леонтьева, и только в угоду «православной» форме своего сатанинского, религиозного миропонимания он впоследствии, в эпоху своего монашества, уклонился к своеобразному аскетизму, умерщвлявшему в его душе всякое подобие стихийного настроения.

4

Варварский дух К. Леонтьева. «Мракобесец» Леонтьев был глубоко анархической натурой. Однако его анархизм чрезвычайно оригинален и своеобразен и не может быть уподоблен ни анархизму Бакунина, ни анархизму Кропоткина, Прудона, Толстого и т. д. Он лежит в совсем иной плоскости, и, вопреки обычным понятиям об анархизме как смертельном враге государственности, неразъединим от деспотического наличия государства. С особенной выпуклостью его анархизм-деспотизм выявляется в его отвлеченных суждениях о развитии органической жизни. «Процесс развития, — говорит Леонтьев, — в органической жизни значит — *постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему,* постепенная индивидуализация, *обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и разнородных организмов, от всех сходных и разнородных явлений.* Постепенный ход от бесцветности, *от простоты* к *оригинальности и сложности.* Постепенное осложнение элементов составных, *увеличение богатства внутреннего* и в то же время *постепенное укрепление единства.* Так что *высшая точка развития*

не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях есть высшая степень сложности, объединения неким внутренним деспотическим единством» *. К. Леонтьева притягивали к себе самые чудовищные катаклизмы жизни, ибо только на фоне таких катаклизмов могла покоиться та «высшая степень сложности», которая так дорога была «нестерпимо сложной» душе Леонтьева. Но подобно тому, как все бездны и крутые уклоны своего душевного мира он сковал догмами неумолимого византийского православия, точно так же и обострение жизненных контрастов он замкнул в «некое деспотическое единство». Леонтьев хотел вдохнуть в жизнь свою пламенную, наэлектризованную душу. Человеческая жизнь, по его мнению, должна быть полна смертельных опасностей, она должна катастрофически углубляться и расширяться, должна выдерживать бешеный напор катастроф, возникающих на почве возрастающей и обостряющейся антагонистичности враждебных сил, до тех пор, пока последняя, решительная катастрофа не завершит этого напряжения агонии. Отсюда и вражда его варварского и хищного гения к культуре и ее заботливости о человеке. «Мирные изобретения (телефоны, жел. дор. и т. д.) в 1000 раз вреднее изобретений *боевой* техники. Последние убивают много отдельных *людей,* первые убивают шаг за шагом всю живую, *органическую* жизнь на земле» (из письма к В. В. Розанову). Или вот еще не менее характерные строки: «Да! В России много еще безграмотных людей; в России много еще того, что зовут “варварством”. *И это наше счастье, а не горе*» **. Не менее категорическим тоном он протестует против либералов, когда они жалуются на суеверие и жестокость в народе. «Суеверие? Оно только застывшая пена веры. Жестокость? Но без жестокости нет энергии». Сердце Леонтьева горит непримиримой ненавистью к «смрадной гнили» Европы. Тут апокалипсический гений Леонтьева выявляется в ярких, пророческих прозрениях грядущей и надвинувшейся уже на Запад катастрофы. Народы Запада, «упоенные вещественной силой своею, поют дифирамбы своей мещанской почве, не подозревая, что *душа убывает* вокруг нее, не замечая, что гений жизни с грустью собирается угасить свой факел» ***. «Творческий гений», по словам Леонтьева, «может сойти на гла-

* *К. Н. Леонтьев*. Восток, Россия и славянство. М., 1885—1886. Т. II. С. 136 и сл.

** Курсив во всех цитируемых мной местах принадлежит К. Леонтьеву.

*** Восток, Россия и славянство. С. 8.

ву только такого народа», как «наш великорусский великий и чудный океан!» *.

Неумолчно тоскующее по катастрофической, роковой для человека эпохе, сердце великого фанатика бурно билось, когда его взгляд останавливался на чреватой будущим России. Но что, если бы и этот «чудный океан» обманул его последние надежды и на его глазах был бы иссушен демократическим поветрием? Что сказал бы тогда Леонтьев? Сомнений быть не может: он, подобно Ионе, проклял бы свой народ, сбросил бы с себя «слишком православную» маску и не пошел бы уже в Афон смирять свою отступническую, пылающую проклятием душу...

5

Православное антихристианство К. Леонтьева. Гиляров-Платонов и Страхов назвали К. Леонтьева «слишком православным». И они не обмолвились: именно *слишком* «православен» Леонтьев; настолько «православен», что за его «православием» совершенно не чувствуется той огромной, создавшей тысячелетнюю эпоху катастрофы, для которой православие является лишь одной из исторически выработанных форм, — не чувствуется *христианства*. Леонтьев в своих сочинениях редко упоминает имя Христа. Его религиозное сознание сосредоточено на совсем ином и обращено лицом к будущему. «Царство антихриста близко» — вот та основная, преследующая его всюду мысль, которая так глубоко запала в его душу и так гармонировала с его безысходной тоской по новой катастрофе.

Раскаленное сознание Леонтьева, его ожесточенная и не примиренная с обычной человеческой жизнью душа искали выхода для накопленной в них разрушительной энергии. Таких выходов для нее могло быть два. Первый — это открытый разрыв с христианством и путь бескомпромиссного сатанизма. На этот путь Леонтьев не решился вступить отчасти благодаря своей идиосинкразии, отчасти — и в гораздо большей степени — благодаря некоторым случайным чертам и событиям своей жизни. Решающим обстоятельством при избрании другого пути была та с детства укрепившаяся в нем страстная любовь к красивым формам, которая нашла себе удовлетворение в богослужебных обрядах православной церкви. Эстетизм Леонтьева, таким образом, сыграл огромную роль в его религиозном кризисе. В правосла-

* Там же. С. 29, 30.

вии же Леонтьев нашел те своеобразные мизантропические черты, которые ему были дороги ввиду его стихийной вражды к «эгалитарному прогрессу» и разлитому всюду гуманизму. Таким образом, обращаясь в православие, Леонтьев видел в нем лишь подходящую эстетическую форму для наиболее свободного выявления своих антигуманных тенденций и своего инстинкта самоистребления. Он вполне сознавал, что никакая другая форма не даст ему этой свободы отрицания. И действительно, замаскировавшись «православием», Леонтьев дает полный разгул своим нечеловеческим и сатанинским инстинктам. Укрепившись в православии, он совершенно безнаказанно, камень за камнем разрушает и фальсифицирует христианство и в конце концов совершенно сатанизирует его. За его православием совсем не видно христианства, но зато хорошо видны, почти осязаемы иные, нехристианские, черты. «Проклята земля в делах твоих» — вот где, по Леонтьеву, корень христианства. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещал нам Христос и Его Апостолы, а напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* Евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...»

Как видите, основатель христианства, по мнению Леонтьева, пострадал не для спасения человека от смерти, а во имя окончательного уничтожения человеческого рода. Его смерть лишь предвосхитила смерть человечества. Бог Леонтьева требует от человека полного самопожертвования: только путем непрестанного самоистязания, заканчиваемого самоубийством, человек может умилостивить грозного и беспощадного судью и таким образом войти во врата загробной жизни. Миссию же полного уничтожения человечества Леонтьев вручает антихристу. «На земле уже Самим Спасителем предречено господство зла и неверия; оно и расширяется видимо, а когда уж очень возобладает, тогда дело будет только за почином. Этот почин и сделает антихрист» *. В том случае, когда перед Леонтьевым предстает дилемма: гуманный Христос или антигуманный антихрист, он всегда готов стать на сторону последнего. В этом отношении довольно характерно одно из его писем к В. В. Розанову. «Я, признаюсь, хотя *и не совсем* на стороне “Инквизитора”, но уже, конечно, и не на стороне того безжизненного, всепрощающего Христа, которого сочинил сам Достоевский» (курсив мой). Характерно это «и не совсем»: в буквальном истолковании это значит: «в огром-

* Восток, Россия и славянство. II. С. 180.

ной степени я на стороне “Инквизитора”». Из всего этого с несомненностью можно заключить, что «*православие*» *Леонтьева имеет ярко выраженный человеконенавистнический характер*. Центром тяжести всех религиозных настроений и концепций Леонтьева является, таким образом, его глубинная, коренная *ненависть к человеку*. Православие лишь та эстетическая форма, в которую он облек свое *отвращение* к человеку.

Послушаем мнение о Леонтьеве такого компетентного человека, как св<ящ.> Аггеев. «Леонтьев — сам того не ведая, жег христианство» *. «Весьма важным фактом следует признать почти полное отсутствие в многочисленных богословских статьях Л-ва цитат из Евангелия, св. апостолов...» ** Леонтьев, по мнению Аггеева, не знал Христа с Его главной истиной — безмерной ценностью человеческого лица... *** С этими словами св<ящ.> Аггеева нельзя не согласиться.

6

Отрицание человека у К. Леонтьева. Отрицание человека как такового составляет основное ядро леонтьевского учения, выражено оно настолько ярко, что его можно лишь констатировать, но не оспаривать. «Благоденствие земное вздор — и невозможность; царство равномерной и всеобщей правды человеческой на земле — вздор и даже обидная неправда, обида лучшим». «Помните и то, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец» ****.

Однако — необходимо обратить внимание на это — отрицание человека у Леонтьева не довлеет себе, а, согласно духу монастырского православия, рассматривается лишь как необходимое условие спасения души человеческой и, следовательно, в конечном счете человек как бы утверждается через отрицание его. У Леонтьева все это отрицание—утверждение человека формулировано следующим образом: «1. Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т. е. ее эстетика) суть

---

* *Св<ящ.> Конст. Аггеев*. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. С. 102.

** Там же. С. 102.

*** Там же. С. 328.

**** Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 290.

признаки внутренней *жизнеспособности* человечества, то уменьшение *их* должно быть признаком *устарения человечества и его близкой смерти (на земле)*. 2. Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству *по основам,* сильно вторит ему в этом *по внешности,* отчасти и *подделываясь* под него). 3. Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить *эстетику жизни на земле,* т. е. *самую жизнь*. 4. И церковь говорит: "*Конец приблизится, когда Евангелие будет проповедано везде*". 5. *Что же делать?* Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из *трансцендентного* эгоизма, по страху загробного суда, для *спасения наших* собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике» *.

В этих формулировках чувствуется какая-то деланность, какой-то «надрыв». С одной стороны, прогресс «враждебен христианству *по основам*», с другой стороны, он «присовокупляется» к «усилиям» христианства «убить *эстетику жизни на земле*». Сам же Леонтьев утверждает, что христианство характеризует его *основная* тенденция к дискредитированию эстетической жизни! Казалось бы, ему не избежать отрицания и христианства, и прогресса. Однако от такого полного отрицания его удерживает идея «трансцендентного эгоизма» и «страх загробного суда». Отрицание и истязание человека *тут* (на земле), по его мнению, необходимо для утверждения и спасения его там (на небе). Но вот вопрос: если человек во имя Христа должен пожертвовать своей жизнью, то на каком основании ему «противиться» прогрессу, который, по словам того же Леонтьева, «одинаково вредит и христианству, и эстетике»? Ведь поскольку мы будем ему «противиться», постольку мы будем «помогать» эстетике, т. е. будем в конечном счете «противиться» тому же христианству. Я этим вовсе не хочу указывать на «противоречивость» леонтьевского пессимизма. Мне желательно лишь показать, насколько победоносен был всегда Леонтьев-эстетик и насколько стушевывался, отступал на задний план Леонтьев-христианин. Нетрудно догадаться, что именно мрачный, бесчеловечный эстетизм Леонтьева заставлял его отрицать тот прогресс, который, согласно его же взглядам, является врагом врага Христова.

---

* Из переписки. Кн. IV. С. 119.

Аггеев указывает на «фатальное противоречие» у Леонтьева: «абсолютное отрицание человека и религиозное отношение к миру» *. Но он жестоко ошибается: никакого подобного противоречия у Леонтьева нет. Я уже говорил раньше, при анализе некоторых воззрений молодого Леонтьева, что его эстетизм не чужд натуралистической окраски и совершенно расходится с гуманистическими тенденциями и настроениями. Но вот еще несколько строк, иллюстрирующих эту мысль: «Нация и государство — не человеческий организм. Правда, и они организмы, но другого порядка; они суть *идеи,* воплощенные в известный общественный строй. У *идей* нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно осознанные законы природы и истории» **.

Принимая во внимание, что Леонтьев — убежденный государственник, нетрудно догадаться, что его взгляд на характер идей имеет чисто субъективные корни: это в идеях Леонтьева «нет гуманного чувства», это у него «законы природы и истории “неумолимы и жестоки”». Человечеству же известны совсем иные идеи и законы. Леонтьев остро и мучительно чувствовал удары своего исступленного и озлобленного сердца, и именно это свое сатанинское , ожесточенное сердце он вкладывал во все свои идеи: в своего «Христа», в свое «православие», в свою эстетику, в свою веру!.. Оттого-то он и написал как-то с такой убежденностью: «*Моя* душа *без меня* в ад попадет»...

7

Фр. Ницше. Общая характеристика. В. В. Розанов значительно прав, когда говорит, что К. Леонтьев — plus Nitzsche que Nitzsche même. Можно было бы сказать, что Леонтьев — это тот же Ницше, но только более цельный, «нутренний» — по натуре, а не по сознанию — Ницше. Поэтому и предательский характер леонтьевского мрачного эстетизма выступает гораздо определеннее, резче, назойливее, нежели обходное и изнутри надорванное предательство в учении Ницше. В последнее время благодаря появившимся многочисленным жизнеописаниям Ницше, из которых особенно выделилась книга Галеви «Жизнь Фр. Ницше», мы имеем немало данных, удостоверяющих крайнюю психичес-

* *Св<ящ.> Конст. Аггеев.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. С. 126.

** Восток, Россия и славянство. Т. I. С. 25.

кую расшатанность Ницше. Эта расшатанность тесно связана с тем вопиющим расколом между жизнью и проповедью Ницше, который был остро прочувствован самим Ницше и который так отличает его от самодовлеющей и фанатически упорной натуры Леонтьева. В одном из своих писем к m-lle фон Мейзенбух Ницше пишет: «Для того чтобы выносить мои произведения, надо иметь великую душу. Я очень счастлив, что восстановил против себя все слабое, все добродетельное». На это его корреспондент ему возражает: «Вы добродетельны, и пример вашей жизни, если бы люди могли только его знать, убедил бы их скорее, чем ваши книги...» И что же, Ницше не преминул согласиться с ней: «Я с волнением прочел ваше милое письмо, дорогая моя и друг мой; без сомнения, вы правы — и я тоже...» *. В таком миролюбивом согласии чувствуется какая-то духовная прострация, отзвук какого-то рокового бессилия поверить себе! Ницше сплошь да рядом сам не мог «выносить свои произведения», ибо только в творческие часы он имел ту «великую душу», о которой говорит в своем первом письме. В остальное время он сам готов свести на нет все свое творчество — все роскошные, налитые собственной кровью и слезами, плоды его... И Мейзенбух оказалась права: огромное большинство исследователей и критиков ницшевского учения, подчеркивая контраст между жизнью и проповедью Ницше, оттеняли таким образом все зловещее в учении Ницше и рассматривали последнее или под углом патологии, или под углом своеобразной романтики. Homines bonae voluntatis поспешили прикрыть учение Ницше его сентиментальной жизнью и широко воспользовались argumentum ad hominem.

В противовес всем этим благодушным попыткам стушевать зловещие черты ницшевской проповеди путем апелляции к его добродетельной жизни я постараюсь, напротив, оттенить жизнь Ницше и рассмотреть те грани ницшевского учения, которые наименее всего соприкасались с его жизнью и которые, следовательно, были наиболее свободны от искажающего воздействия компромиссной жизни. Помимо всех других стимулов, побуждающих меня именно к такому анализу и вытекающих из самого характера поставленной мною себе задачи, укажу еще на то, что Ницше как человек был декадентом, выродком, о чем свидетельствует и он сам, и что, следовательно, добродетельную и человеческую жизнь Ницше нельзя смешивать с творческой и нечеловеческой его жизнью.

---

* *Галеви*. Жизнь Фр. Ницше. С. 307.

8

Имморализм Ницше. В то время как леонтьевский аморализм выступает во вполне определившейся форме борьбы с общечеловеческими ценностями, т. е. с положительной (с точки зрения человека) стороной морали, имморализм Ницше чрезвычайно двусмыслен и неопределенен. Протестуя против человеческой морали, Ницше этот протест выявляет не в форме отрицания утвердительного и утверждения отрицательного в человеческой морали, а путем уравнения и нивелировки положительных и отрицательных элементов морали. «Будешь ли ты следовать самым лучшим или самым дурным из своих побуждений, ты все равно, в сущности, так или иначе будешь споспешествовать и благодетельствовать человечеству...» *. «В самом деле, ведь зловреднейший человек с точки зрения сохранения рода приносит, быть может, громадную пользу, ибо поддерживает у других самим фактором своего существования или своими действиями такие стремления, без которых человечество надолго заснуло бы или совсем обленилось» **. Нетрудно заметить ту односторонность, в которую впадает Ницше и которая совершенно аннулирует и обесценивает его протест против морали, поскольку этот протест тождествен с потусторонностью. Конечно, в «человечестве» происходит постоянная и ожесточенная, явная и скрытая борьба человеческих и бесчеловечных сил жизни. Фиксируя эту борьбу, «замораживая» ее, рассматривая ее статистически, можно вслед за Ницше сказать, что вред = пользе, зло = добру, природа = человеку, но ограничиться только таким взглядом на эту борьбу нельзя, ибо если в ней и можно уловить постоянство и равновесие сил, то в ней же мы находим, и в гораздо большей степени, непостоянство, колебание весов, — одним словом, находим нечто динамическое, процессуальное. Имморализм ссылается на крайнюю спутанность, переплетенность и взаимодействие положительных и отрицательных мотивов морали. Однако, по существу, эта ссылка нисколько не уменьшает шаткости имморалистической попытки противопоставить человеческому моралированию нечто иное, коренящееся в иных, обратных ценностях. Понятия «добра» и «зла» адекватны друг другу. Поэтому раскрытие их содержания крайне субъективно и условно лишь в пределах каждого из них. Градационный ряд осознания каждого из этих понятий заключен, несмотря на весь тяготеющий

* *Ницше Фр.* Веселая наука. С. 30.

** Там же. С. 29.

над ним субъективизм, в известные рамки, установленные для него понятием полярности двух начал морального мира. Что же касается этого последнего (понятия полярности «добра» и «зла»), то оно узаконено нашим разумом в силу данности словесной фиксации понятий «добра» и «зла». В противном случае, т. е. в случае отрицания моральной полярности, мы неизбежно пришли бы к дискредитированию самой проблемы морали — проблемы взаимоотношения «добра» и «зла». Мало того, мы бы не имели уже права произносить слова «добро» и «зло» как пустые звуки, не фиксирующие никаких понятий. Следовательно, не были бы возможны и оба существующих градационных ряда осознания понятий «добра» и «зла»: в сторону универсализации «добра» за счет «зла» и в сторону универсализации «зла» за счет «добра». Одним словом, отрицание моральной полярности есть в то же время отрицание проблемы морали и самой морали. Установив таким образом неразрывность понятия морали от понятия полярности, мы спросим себя: каким образом понятие полярности *ограничивает произвол* в осознании содержания понятий «добра» и «зла»? Прежде всего это ограничение происходит благодаря законности и, так сказать, имманентно-индивидуальной непроизвольности «произвола» данного сознания. Этот детерминизм индивидуального сознания остается в полной силе даже тогда, когда это сознание имеет против себя все прочее человеческое сознание. Во-вторых, понятие полярности ограничивает эластичность и коллективного морального сознания, т. е. не дает ему, этому произволу коллективного сознания, при фиксации понятий «добра» и «зла» выходить за пределы известной черты. Эти тиски, сдавливающие как индивидуальное, так и коллективное моральное сознание, при их осознании понятий «добра» и «зла» не дают моральному анархизму и распылению дойти до той крайности, которую хочет в них видеть имморалист Ницше.

К этому я прибавлю еще, что так как всякое действие направляется или на отрицание, или на утверждение чего-либо, то и мораль можно определить как сферу знания, трактующую о деятельности, достойной утверждения, и деятельности, достойной отрицания. «По ту сторону добра и зла» — это значит по ту сторону морали, т. е. по ту сторону действия. Философия «потусторонности» является, таким образом, идеологией пассивности, она, по существу, глубоко консервативная доктрина. Такой философией могла довольствоваться лишь созерцательная натура Ницше, да и то не вполне, ибо у Ницше же мы находим довольно серьезный уклон от имморализма к аморализму. Но даже и абсолютная философия потусторонности не избежала бы мораль-

ного утверждения и отрицания. Ее *утверждение* было бы направлено на себя, т. е. на моральный индифферентизм и анархизм; ее *отрицание,* следовательно, было бы отрицанием действий, упорядоченных и организованных волей к добру или волей ко злу. При наличности же отрицательного и положительного отношения к деятельности той или иной личности или организации она *сама морализовала бы себя*.

Однако, несмотря на такую созерцательную позицию зрителя, Ницше не может быть *по натуре* уподоблен какому-нибудь Серенусу, неспособному увлечься ни добром, ни злом. Он сам предостерегает против такого понимания его «потусторонности». «По ту сторону добра и зла...» Это, по меньшей мере, не значит «по ту сторону хорошего и дурного» *.

9

Гуманистическая маска Ницше. В литературе о Ницше огромную роль сыграла столь понятная тенденция к своеобразному опрощению и гуманизации ницшевского учения. Эта тенденция и заставила многих увидеть в Ницше лишь те черты, которые уже знакомы всякому: одни увидели в нем аристократа в духе Ренана, другие — идеалиста á la Карлейль и Эмерсон, третьи — индивидуалиста-прагматика, отвращающего свой взгляд от злобы современного человека во имя злобы будущего человечества. Как я уже говорил, повод для такой гуманизации дал сам Ницше. Посмотрим же, какие именно слова Ницше могли побудить к такому обесцвечиванию и симулированию его проповеди. Прежде всего обращу внимание на то ограничение человека, которое мы находим в «Веселой науке».

«И вот, то самое стремление, которое с одинаковым напряжением существует и у высших людей, и у людей самых заурядных — стремление к сохранению рода, прорывается время от времени как что-то разумное или под видом какого-нибудь страдания духа; ему подыскивают тогда блестящие обоснования и совершенно забывают, что, в сущности-то, здесь приходится иметь дело со стремлением, инстинктом, безумием, отсутствием всякого основания. *Ведь* человек *должен* любить жизнь. *Ведь* человек *должен* содействовать и своему преуспеянию, и преуспеянию своих ближних, как бы вы там ни называли все эти обязанности, ни выдумывали им еще названия в будущем!» **

* *Ницше Фр.* Генеалогия морали. С. 25.

** *Ницше Фр.* Веселая наука. С. 31.

Если стать на такую или подобную точку зрения, отграничивающую человеческое от нечеловеческого, то пробным камнем ницшевского «гуманизма» должен быть ответ на вопрос о том, насколько сам Ницше является хранителем того «долга», о котором он говорит, насколько он, другими словами, «содействует преуспеянию своих ближних». По мнению Франка*, «любовь к дальнему», провозглашенная Ницше, в сущности есть любовь к человеку-призраку, к идеальному, совершенному человечеству, во имя которого якобы Ницше и отрекается от своих ближних. С этой точки зрения ницшевский «сверхчеловек» есть не что иное, как высший, идеальный человек. Так бы оно и было, если бы сам Ницше не предвидел такого понимания своей идеи и не постарался бы предупредить его. Франк и ему подобные совершенно упускают из виду, что в ницшевском «дальнем» гораздо более бесчеловечности, нежели человечности, и что, следовательно, если Ницше и говорит о «возвышении типа “человек”», то, во-первых, он слово «человек» ставит почти всегда в кавычки, а во-вторых, он имморализует «человека» не в сторону его гуманизации и еще большего очеловечения, а в сторону натурализации его и перехода через него. Для Ницше «более цельные люди» — это «более цельные звери» **. «Вы, пожалуй, — и нет более безумного “пожалуй”, — хотите *устранить страдание;* а мы? кажется, как будто *мы* хотели бы, чтобы оно было еще выше и еще хуже, чем когда-либо. Благоденствие, как вы его понимаете, — ведь это не *цель,* — нам кажется, что это *конец*!» *** «Выдающиеся эпохи в нашей жизни — момент, когда у нас хватает смелости худое назвать хорошим» ****.

Читатель видит, что Ницше все перевернул, у него все наоборот: «человеком» он называет зверя, «концом» называет цель, «ложью» называет правду, «добром» называет зло... Его «переоценка ценностей» характерна своей замаскированностью. Но эта маска, по существу, чисто номинальная: Ницше до тех пор видоизменял, метаморфизировал содержание понятий «добра», «человека», «цели», «жизни», пока от этого содержания ничего не осталось, а осталась лишь пленка — лишь словесная оболочка, за которой скрываются совсем иные, враждебные человеку начала жизни. Жестокий оператор, Ницше до тех пор не пере-

---

* См.: *Франк <С. Л.>* Философия и жизнь (ст. «Фр. Ницше и этика любви к дальнему»).

** *Ницше Фр.* По ту сторону добра и зла. С. 91.

*** Там же. С. 69.

**** Там же. С. 39.

ставал орудовать своим острым скальпелем, пока от оперируемого гуманизма <не> осталась лишь одна кожа, одна пересохшая чешуя, оставленная нетронутой лишь в целях сокрытия еще не вполне зрелого нового организма...

Всем же благодушным истолкователям учения Ницше можно ответить его же словами: «Плохо наблюдали жизнь те, кто не рассмотрел и руку, которая, будто щадя, убивает» *.

10

Учение о «вечном возвращении» и «сверхчеловеке». «Кто действительно заглянул азиатским или сверхазиатским оком в глубь самой мироотрицающей из всех возможных философий — по ту сторону добра и зла, а не пребывал так, как Будда и Шопенгауэр, в заколдованном кругу морали, тот, может быть, этим самым, против своей воли, открыл свои глаза на обратный идеал, на идеал самого смелого, жизненного и утвердительно смотрящего на мир человека, который не только научился мириться с тем, что было и есть, но желает возвращения того, как оно *было* и *есть,* вечного возвращения, ненасытно взывая *da capo* (с начала) не только для себя, но и для всей пьесы, и не только для всего представления или для отдельного зрелища, а, в сущности, для того, кому нужно это зрелище и кто делает его нужным, потому что он беспрестанно нуждается в самом себе и делает себя нужным» **.

Настоящие строки заключают в себе единственную (из написанного Ницше) более или менее точную и ярко выраженную формулировку его учения о «вечном возвращении». В «Заратустре» все это выражено слишком художественно и в крайне неопределенных, двусмысленных словах нового пророка. Из приведенной цитаты мы видим прежде всего, что мысль о «вечном возвращении» возникла у Ницше на почве оппозиции шопенгауэровскому пессимизму с его отрицанием «слепой» (т. е. нечеловеческой, не считающейся с разумом человека) мировой воли. Ницше утверждает, что тот, кто способен заглянуть «в глубь» этого пессимизма, тот «*против своей воли*» (ergo — человеческой, «зрячей» воли) почерпнет из этого зрелища мужество и дерзость противопоставить этому пессимизму «обратный идеал» — идеал «человека», «утвердительно смотрящего на мир» и

* Там же. С. 37.

** Там же. С. 32.

наперекор себе и своему человеческому разуму желающего «вечного возвращения», вечного возрождения «слепой» воли жизни. В этом и заключается столь возвеличиваемая Ницше amor fati. Ницше хочет, чтобы «*человек*» *изменил себе,* чтобы он сам, столкнувшись со «слепой» волей космической жизни, уступил дорогу последней и, вопреки «своей воле» к благоденствию, счастью и могуществу, дал свободу «всему злому, страшному, тираническому, всему хищному и змеиному» в себе. Другими словами, только восстановив «страшный основной текст homo natura», только высвободив из себя все природное, стихийное, звериное и нечеловеческое, только после беспощадного истребления в себе всего «человеческого, слишком человеческого», только после всех этих жестоких операций над собой «человек» может проникнуться той любовью к своей роковой судьбе, которая заставит его вызывающе сказать: «Ну что же, еще раз!» Вот тут-то, когда он сам подпишет себе смертный приговор и во имя возрождения первобытного мира с его «слепой» волей откажется от всего человеческого в себе, именно в этот высший момент самоопределения все нечеловеческое, все стихийное в нем встанет во весь свой гигантский рост, и он, подобно Наполеону, умирая как человек, явит собой «синтез *бесчеловечия и сверхчеловечества*».

Из этого видно, что, вопреки общепринятому мнению, между учением о «вечном возвращении» и мыслью или мечтой о «сверхчеловеке» есть несомненная и прямая связь. И одна из самых прекрасных, самых безумных песней Заратустры («Семь печатей») говорит именно о том, что только из любви своей к вечности — к «вечному возвращению» — почерпает он свои творческие силы.

«О, как же страстно не стремиться мне к вечности и к брачному кольцу колец, к кольцу возвращения!»

«Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о вечность! *Ибо я люблю тебя, о вечность*!» *

Заратустра любит *не человека,* а вечность: только последняя, только вечный круговорот вселенской жизни может выбросить из своей глубины то новое «дитя» мира, того «сверхчеловека», который явится во всем сказочном обаянии своей первобытной силы и красоты.

Самые заботливые вопрошают теперь: «Как сохраниться человеку?» Заратустра же спрашивает, единственный и первый: «Как *превзойти* человека?»

---

* *Ницше Фр.* Так говорил Заратустра. С. 253.

«К сверхчеловеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший».

«О, братья мои, если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и уничтожение» *.

В своих комментариях к «Заратустре», изложенных в его «Ecce homo», Ницше не скрывает сатанинской природы своего «сверхчеловека». Поэтому можно сказать, что все попытки подкрасить «сверхчеловека» розовыми красками гуманности были обречены на fiasco самим Ницше. Заратустра «не скрывает того, что *его* тип человека, тип относительно сверхчеловеческий, именно в отношении *добра* является сверхчеловеческим, что добрые и справедливые назвали бы его сверхчеловека *дьяволом*» **. Вслед за этим он указывает и на иное родство его «сверхчеловека» — на родство его с природой, на тождество его с «действительностью»: «Этот род человека, который он (Заратустра) имел в виду, понимает действительность такой, *какая она есть:* он довольно силен для этого; он не стал ей чужим, далеким, он является *ею самой,* он имеет в себе еще все, что в ней страшно и загадочно, *только с этим человек может быть великим...*» ***

Итак, «сверхчеловек», с одной стороны, Сатана, с другой — «страшная» природа, а с обеих сторон — он грозный и неумолимый враг человеческого рода.

11

Ницше как натуралист и человекоборец. Почти никто из комментаторов и исследователей философии Ницше не обратил внимания на ту натуралистическую тенденцию, которая красной нитью проходит через все учение Ницше и которая в недвусмысленной, отчетливой форме выразилась в мысли о необходимости своеобразного «возвращения к природе». В «Сумерках идолов» Ницше прямо, без обиняков заявляет: «И я также говорю о возвращении к природе, хотя это, собственно, не движение назад, а восхождение — вверх, в горнюю, свободную, даже страшную природу и естественность, в такую, которая играет великими задачами, *смеет* играть... Говоря аллегорически, Наполеон был экземпляром возвращения к природе». О том, что понятие природы у Ницше чуждо как сентиментальности в духе Руссо, так и

* Там же. С. 317.

** *Ницше Фр.* Ecce homo. С. 129.

*** Там же.

идеализации в духе Гете красноречивее всего свидетельствует одна фраза в одном из его писем: «Природа, — говорит он, — всегда таит в себе ужас, даже когда из ее рук выходят самые прекрасные творения» *. О том, что его душе были органически свойственны стихийные настроения, об этом говорят многие письма как Ницше-идеалиста, так и Ницше-имморалиста. Вот каким образом, например, описывает Ницше настроения, овладевшие им — 22-летним юношей — при подъеме на один из холмов: «В эту минуту разразилась гроза со страшной силой, гремел гром, сверкала молния. Я чувствовал себя несказанно хорошо, душа была полна силы и отваги... Что мне в такую минуту человек с его трепещущей волей. Как далек я от вечного “ты должен, ты не должен”. Молния, гроза и град точно из другого мира, свободные стихии, чуждые морали! Как они счастливы, как они свободны» **. И тот же гимн свободным стихиям, только более углубленный и *ожесточенный,* мы слышим от Ницше, собирающегося уже покинуть видимый человеку горизонт и «закатиться» навеки.

«В начале марта (1887 г.), — пишет Галеви, — сильное землетрясение напугало праздную интернациональную публику Ниццы; Ницше восхищался этим явлением природы, напоминающим человеку о его ничтожестве. Два года тому назад катастрофа в Krakatao, при которой погибло на Яве 200 000 человек, наполнила его энтузиазмом. “*Как это прекрасно,* — говорил он Ланцкому, который читал ему телеграммы, — *в один миг уничтожено 200 000 человек! Это великолепно! Вот конец, ожидающий человечество, вот конец, к которому оно придет!*”» ***. Этот энтузиазм, так моментально воспламенивший его душу, этот ожесточенный и страстный культ природы, поскольку она чужда человечности и полна человекоборческой воли, — этот энтузиазм совершенно оттесняет всякие сомнения в роковом смысле ницшевского «возвращения к природе». Но и в сочинениях Ницше мы находим, порой оттененный имморалистической позицией, но порой прямо и ярко провозглашенный культ *человекоборческой природы*. «*Мы тем больше любим природу, чем меньше в ней человеческого*» **** (курсив мой). «Но мир жив еще и все блестящее, все холоднее смотрит на меня своими равнодушными звездами... умирает только человек» *****.

---

* *Галеви*. Жизнь Фр. Ницше. С. 79.

** Там же. С. 31.

*** Там же. С. 281 (курсив мой).

**** *Ницше Фр*. Веселая наука. С. 273.

***** Там же. С. 313.

Однако и этим дело не ограничивается. Культивируя первобытную, человекоборческую и сатанинскую природу, Ницше хочет свои индивидуальные силы — силы своего творческого сознания приобщить к человекоборческим усилиям природы и ео ipso перестает уже видеть в себе человека: «Я вообще не человек, я динамит» *. Тут уже Ницше окончательно сбрасывает с себя маску некоторой человечности и выступает перед нами совершенно обнаженным, с подлинными чертами человекоборца. В одном из своих писем он говорит о своей «ожесточенной и адской борьбе против всего чтимого и любимого людьми». В другом письме мы находим следующие, не менее радикальные по смыслу строки: «Я спросил себя, что до сих пор было для человечества по преимуществу предметом ненависти, страха, отвращения: из всего этого я сделал мое золото».

Я мог бы еще значительно умножить число подобных цитат из писем и сочинений Ницше, но полагаю, что и приведенные здесь будут вполне убедительны для всякого, кто вообще может взглянуть несколько дальше «своей колокольни».

Если же после всего этого поинтересоваться вопросом, почему, несмотря на столь, казалось бы, очевидные данные для взгляда на Ницше как натуралиста и человекоборца, почему этот взгляд до сего времени не смог достаточно прочно утвердиться, — то придется, во-первых, указать на широкое развитие в настоящее время гуманистических тенденций, пытающихся нивелировать и все натуралистические уклоны мысли, а во-вторых, на тот же своеобразный имморализм Ницше, усматривающий в природе нечто индифферентное по отношению к человеку, а в человеке нечто независимое от полюсов морали. «Вы хотите *жить* сообразно с природой? О вы, благородные стоики, какой обман слов! Вообразите себе существо такое, как природа... без меры равнодушное, без намерений... неуверенное, представьте себе безразличие как власть... Жить — разве это не значит хотеть быть как раз иным, чем эта природа?» **. С другой стороны, вопреки только что сказанному, Ницше в цитате, приведенной мною выше, указывает на то, что «и добрый человек, и злой — оба одинаково благодетельствуют человечеству» ***.

Как ни неустранимо кажется на первый взгляд это «противоречие», однако, по существу, мы находим здесь лишь крайнее, почти парадоксальное выражение предательской мысли: Ницше

---

* *Ницше Фр.* Ecce homo. С. 123.

** *Ницше Фр.* По ту сторону добра и зла. С. 7.

*** *Ницше Фр.* Веселая наука. С. 30.

согласен с тем, что человек не может жить «без намерений», но в то же время он ему советует *жить именно такой невозможной, гибельной для него жизнью,* т. е., другими словами, он хочет совершенно опустошить жизнь, поскольку она человечна, и лишь постольку, поскольку в этой жизни найдутся нечеловеческие элементы, он оправдывает ее. Он искушает «человеческую» жизнь, *высвобождает ее* стихийное, *нечеловеческое жало* и направляет его против всего человеческого в ней. Ницше, очевидно, вполне сознавал возложенную на него предательскую миссию, когда говорил, что «все глубокое носит маску...»

12

Леонтьев и Ницше. В заключение скажу несколько слов о том, в чем именно сказывается предательский характер леонтьевского и ницшевского учений и в чем они несколько расходятся между собой. Предательство Леонтьева выразилось в исповедуемом им своеобразном, сатанизированном, православном христианстве. Предательство человека у Ницше особенно ярко обнаруживается тогда, когда мы углубляемся в его «парадоксальное» понимание «возвышения» типа «человек».

Леонтьев в своих письмах очень часто указывает на тот «fatum», который, по словам Розанова, «мешал ему ожить», который тяготел над ним, оставлял его в неизвестности и одиночестве, без сочувствия «единомышленников». Многие из славянофилов видели в Леонтьеве звезду первой величины, но никто из них не постарался рассеять ту тяжелую тучу замалчивания, которой она была скрыта от человечества. «Да что же вся эта совокупность предательств значит? И опять скажешь себе: есть во всем этом какая-то, по крайней мере *до меня лично* касающаяся, высшая телеология!» * Между тем объяснение «всей этой совокупности предательств» нетрудно найти: на *его* предательство *ему* отвечали предательством; *он* предавал *их,* ибо доводил их вражду к Западу до свирепой и чудовищной вражды ко всему человечеству, *они* предавали *его,* ибо отнимали у него возможность столь гибельного влияния на человеческие умы.

В этом и заключается та «высшая телеология», о которой говорит выше Леонтьев. Розанов дает прекрасную характеристику Леонтьева, «этого дьявола в монашеском куколе»: «Леонтьев

* См.: *Св<ящ.> Конст. Аггеев.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. С. 10.

натурою разошелся со всем и всеми... И ушел в монастырь. Это гораздо страшнее, гораздо показательнее... И черной фигурой — именно как "Некто в черном" — простоял все время в стороне от несшейся мимо него жизни, шумной, отвратительной и слепой. "Все провалитесь в черную дыру смерти", — говорил он вслед, говорил, и никто не слышал, не слушал» *.

Его *натура* — нечеловеческая, стихийная и кровожадная — и была причиной тому, что его *сознание,* его мысли заставляли современников со страхом открещиваться от него. Его гений остался бессильным в борьбе с отвращением к его *натуре*. Его жизнь и судьба лишний раз свидетельствуют о том, что гениальность не может подкупить человечество, если за ней нет *человеческой натуры*. За неистовым православием Леонтьева почувствовали жало — и поспешили отвернуться...

Совсем иная судьба Ницше объясняется именно тем, что его натура если и не была чужда стихийности, то, во всяком случае, не была так ярко, так пламенно выражена, как натура Леонтьева. Большую роль при этом сыграла патологичность этой натуры: очень многие и поныне в проповеди Ницше видят лишь объект патологии. Ницше par excellence предатель по сознанию, а не по натуре. Оттого его слушали и слушают... Современный человек, «видавший виды», достаточно «снисходителен» для того, чтобы выслушивать «софизмы» и «парадоксы» писателя, «вся жизнь» которого так «похожа» на их собственную жизнь. В этом отношении болезнь оказала Ницше огромную услугу: благодаря ей его смогли услышать и те «друзья», к которым он обращался в своих книгах...

Два гения одного и того же уровня избрали разные пути, но надо надеяться, что в будущем эти пути сойдутся, и имя Леонтьева будет всегда стоять рядом с именем Ницше. И тот и другой влюблены в нечеловеческую, ужасную красоту, и тот и другой присоединили свои творческие силы к усилиям человекоборческой природы, и тот и другой с тоской и мучительной мечтой ушли в иной, *свой,* нечеловеческий мир...

* Новое слово. № 7. 1910. С. 25.

Б. А. ГРИФЦОВ

Судьба К. Н. Леонтьева

> На земле все неверно и все неважно; все даже нереально, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней[1].
>
> *К. Н. Леонтьев*

I

Очень сложная, богатая чувствами и событиями жизнь Леонтьева все же поражает своим единством. Большой простоте, почти схематичности тех тайных сил, которые, проходя через всю его жизнь, вызвали развязку трагедии, соответствует пестрота его явной, действительной жизни. И долго будет казаться, что отдельные ее периоды, отдельные нити его судьбы совсем различны и несвязуемы между собой. Катастрофично, скачками идет его жизнь, и в то же время ее отдельные периоды и чувства длительны и медленны. Такое психическое богатство, разумеется, ценно уже само по себе.

Но еще более редкой кажется та посвященность жизни идее, которую это разнообразие периодов может сначала сделать незаметной. Леонтьев был врачом, консулом, цензором, помещиком, публицистом и монахом — в таком разнообразии профессий нельзя найти служения идее в том смысле, в каком находят его у общественных деятелей, выразителей какого-нибудь заранее принятого мировоззрения. Менее, чем кто другой, Леонтьев хотел примыкать к какой-нибудь идейной традиции, оставаясь искателем истины и с редким любопытством принимая испытания и перемены. Разнообразие жизненных впечатлений Леонтьева очень затрудняет доступ к его идейному творчеству. Но как славянский вопрос служит только примером для его очень отвлеченных метафизических мыслей, точно так же пестрота чувства оказалась узором, необходимым для того, чтобы в нем ясно вы-

делились основные линии его жизненной идеи. Как будто теряясь в разнообразии, он сумел выразить трансцендентную сущность своей души с таким единством, которое было бы недоступно кабинетному мыслителю-профессионалу.

Единство и *жизненное воплощение* — вот еще черта, редко встречающаяся у современных людей, которые спешат как можно скорее устроить свою жизнь по данному типу. Идея Леонтьева выразилась в трех проблемах, которые сменяют друг друга со странной для живой жизни логической последовательностью и которые совпадают вместе с тем (едва ли случайно) с тремя различными периодами его жизни. Поэзия, философия, религия — такова последовательность областей, которых коснулся Леонтьев в своем творчестве. Мучительная молодость с неосуществимо острыми чувствами и требованиями, затем период земного счастья, осуществленного с исключительной полнотой, внезапный кризис и наконец все надвигающаяся необходимость отречения и покорности — таковы душевные периоды, во всем сохраняющие связь (нелегко уловимую, но всегда чувствуемую) с логическим ходом мысли Леонтьева. Впрочем, едва ли может быть названа логической та триединая формула, которая прошла и через его жизнь и через его мысль. В ней сверхлогическая убедительность, а главное — сверхлогическая катастрофичность. Как нельзя было ожидать счастья после периода чувств, неутолимых принципиально, так невозможно думать, что его «демонический» эстетизм, вполне свободный от христианских примесей, приведет к православию, принятому с полной отреченностью и редкой убедительностью. Кризис, за которым блеснет внезапно, но уже победно и ослепительно, антиномия всему прежнему, отрадная любовь к тому, что казалось враждебным и невозможным, — вот факт, бесспорно присущий ходу жизни и ходу мысли Леонтьева. Его не хотелось бы считать случайным. Наоборот, антиномичную последовательность не лучше ли было бы назвать основным законом человеческой жизни или, по крайней мере, ее основным постулатом? Но она редко бывает видна с такой ясностью, как у Леонтьева.

О детстве Леонтьева сказать можно мало. Стоило бы разве отметить воспоминание о комнате матери, где так много цветов, где зимой всегда слегка пахнет хорошими духами, или еще об утренних молитвах в том же красивом кабинете матери с видом на засыпанный снегом сад. «И от этих слов псалма мне все све-

тился какой-то и дальний и коротко знакомый, любимый и теплый свет». Отдельный факт, который лишь в связи со своим «обращением» Леонтьеву захотелось вспомнить [2].

А затем долгие годы тянется молодость, болезненная, аналитическая, пропитанная тем соблазнительным ядом меланхолии, который стал сочиться так обильно в литературе гораздо позже, скорее уже в наши дни. Трудно сказать, хорошо ли такое подчеркивание отдельных тонких впечатлений, любование знаменательными мелочами. Из этого метода вырос такой большой писатель, как Гамсун. Тот же метод разлился по различным писателям и странам и расколол души на мелкие грани, жизнь — на драгоценные мелочи и неизбежно повлек за собой почти невыносимую и губительную грусть. Может быть, и неутолимая грусть и безнадежная любовь к маленьким радостям служат предвестием большой творческой эпохи, когда сквозь утончившиеся чувства ярче блеснет живительный огонь? У Леонтьева, во всяком случае, эта долгая юность и упорная верность болезненно грустных чувств привела к позднему, но яркому расцвету.

Но еще долго, до конца 60-х годов, появляются его лирические романы и повести, которые так резко и несправедливо осудил он сам позже и которые так охотно напутствовал Тургенев. Когда знаешь позднейшее учение Леонтьева, от его блеска меркнут эти романы. Но сами по себе, при всей своей неотчетливости, они могут к Леонтьеву очень интимно привязать. В них нет искусства аполлонического, потому что слишком элегичны и разрозненны впечатления, слишком велик сумбур отдельных происшествий, мелькающих туманно людей, неожиданных символических связей и неверных, неутолимых чувств. В атмосфере романтической на Западе и в нашей декадентской много раз еще повторялось то же неудавшееся, незавершенное искусство, которое, однако, для читателя со сходными переживаниями может стать таким дорогим, как<им> светлое Grand Art [3] никогда не станет, всегда оставаясь неизменным, прекрасным памятником для «бескорыстного созерцания».

И все-таки эти лирические романы — еще не искусство. Нет в них того «священного ремесла», которое дает силу собой жертвовать и свои трагедии скрывать за большими и ярко очерченными внешними образами. Поэтому автобиографические записки Леонтьева (например, «Тургенев в Москве») или его письма иногда звучат сильнее, чем его романы, для которых нужно было придумывать события, тогда как вся прелесть этой меланхолической созерцательности как раз в том, что событий нет и не нужно.

Маленькие радости, длительный основной меланхолический тон и романтическая надуманность чувств — вот черты первого периода. «Я был на втором курсе и очень много страдал в этом году». Или еще определеннее: «Я пять лет подряд в Москве все грустил, все раздирался, все анализировал и себя и других и, содрогаясь, все подозревал, что и меня другие анализируют “с язвительной улыбкой”, все учился и нестерпимо мыслил; мыслил и учился. Болезненно любил, болезненно мыслил, беспокойно страдал». Много позже Леонтьев пишет, что уже в 1855 г. «он вспоминал об этом с ужасом и почти со страхом». Ужас и стыд — да, конечно, но далеко не преодоление, потому что еще через 10 лет можно услыхать в рассказе «Исповедь мужа» (напечатан в «Отечественных записках» за 1867 г. под заглавием «Ай-Бурун») голос этого непреодолимого врага. Когда знаешь, что позже Леонтьев смог просто жить и радоваться пестроте восточной обстановки, любовнице-гречанке, удару хлыстом по лицу французского консула, то это раннее постоянство меланхолических чувств кажется странным. Тем изумительнее победа над вымышленным, аналитическим, над теми чарами, яд которых оказался таким сладким и непреодолимым для многих.

Кто опрокинул надо мной
Полночных мук беззвездный купол,
И в этот кубок чьей рукой
Подлит отравы малый скрупул? [4]

Так один современный поэт определяет это знакомое современности душевное состояние, когда малая, незаметная отрава сопутствует всему и радость, не заостренная ею, невозможна. Леонтьев очень последователен в таком романтическом самоотравлении. У него болит грудь, и болезнь скоро пройдет, но так хочется нестерпимо мучиться мыслью, что болезнь неизлечима. Друг должен оказаться Мефистофелем. А любовь? Вся прелесть ее в том, что она несчастна. Любовь к З. К. длилась пять лет, она дошла до пламенной страсти, и в конце наступило хорошее время [5]. Но не им она определяется, а теми «нерешительными отношениями», которые были вначале. Леонтьев вспоминает, что он твердил неустанно две строки Клюшникова, малозамечательного поэта:

Я не люблю тебя, но, полюбив другую,
Я презирал бы горько сам себя [6].

«Это стихотворение было тогда мне ближе всей остальной поэзии, ближе Пушкина, Фета». И одного из своих героев Леонтьев

также заставляет твердить эти строки, еще раз связывая поэзию со своей выдуманной жизнью.

«Ваша комедия — произведение болезненное, но хорошее. Немногие так начинали», — говорит Леонтьеву Тургенев. И самому Леонтьеву остается подтвердить, что у него все основано «на тонком анализе болезненных чувств».

Что чем порождено? Пленил ли литературный образ, и его захотелось разыграть и в своей жизни? Или творился этот образ с тем, чтобы еще раз пережить ту болезнь, которую потом сам назовет стыдом и ужасом и которая тем не менее остается верной темой и поэзии и жизни?

В ненапечатанных письмах * к матери из Крыма, где Леонтьев был врачом в севастопольскую кампанию, все еще полно воспоминаниями о том тягостном, что было пережито в Москве в студенческие годы, когда «легонькое чувство вырастало в гиганта по милости воображения» и потом приводило к отчаянию. В результате глубокое равнодушие больной души ко всему, холодность усталого и обманутого в ожиданиях сердца, странно требовательного и до крайности робкого, как он сам говорит в одном из тайных признаний. «Le coeur ne peut être pris chez moi qu'après que la personne me dit qu'elle m'aime» [7]. (Всякий раз, когда хочется сказать о себе что-нибудь личное, он переходит к французскому языку в своих регулярных, неласковых письмах к матери.)

Этими отдельными черточками уже намечен душевный склад. Он станет отчетливее в рассказах, в искусстве, которое то ли черпает из жизни свои соки, то ли жизни отдает свою беспомощную мучительность.

«Подлипки» — так называется первый из напечатанных им романов (Отечественные записки, 1861). Он весь полон деревенски-элегическими чувствами, может быть даже воспоминаниями о милом Кудинове, где прошло детство Леонтьева и где он так хотел мирно «прижиться хоть на несколько лет». Только таким неопределенно-широким именем и можно было озаглавить роман, сюжет которого туманен, а план сбивчив.

С большим удивлением находишь его в 60-х годах и в «Отечественных записках»! 60-е годы так прямолинейны, так преданы мыслям, неумелы и жестки в чувствах. Жизни и чувствам решительно не доверяли, хотелось идей, схем. Хотелось думать об общем, отвлеченном и бесчувственном долге. Мораль рассказа

---

* За разрешение ознакомиться с этими письмами, как и вообще за помощь при изучении Леонтьева, приношу сердечную благодарность священнику И. И. Фуделю.

ценилась больше его увлекательности, и тяжелый натуралистический язык не считался недостатком. Как сильны были эти лозунги, видно из судьбы Тургенева, писателя крайне субъективного и до последнего холода отчаявшегося, который, однако, позволял себе быть собою только в маленьких повестях, считая обязательным для романов общественные события и деятельные характеры, вошедшие в его романы таким чуждым и неубедительным элементом.

Я говорю это вовсе не для того, чтобы сравнивать Турегенва и Леонтьева, и тем более не для того, чтобы оказывать предпочтение второму перед первым. Романы Леонтьева явно несовершенны, они значительны только в отдельных частностях. Но они искренни и неожиданны. Вот только, что нужно отметить.

Пересказать роман «Подлипки» было бы очень трудно. О чем эти записки Ладнева? «Мне хочется рассказать вам историю моей первой любви». Но в романе не одна любовь, их целых три, они все лишь намечены, и, кроме того, введена масса действующих лиц, кто только мог оказаться летом в Подлипках. Ладнев очутился в них один, зимой. «Если вы никогда не видали первого снега в деревне, на липах и яблонях вашего сада, то вы едва ли поймете то глубокое чувство одиночества, которое наполнило мою душу». От этого одиночества захотелось рассказать о пестрых впечатлениях юности или еще вспомнить о том, какой богатой *могла бы быть* жизнь сердец, жизнь в Подлипках, где «летнее солнце освещает такую уютную, зеленую и мирную красоту».

Быть может, и вся молодежь, наполнявшая шумно дом в Подлипках, была несложна и обыкновенна. Но хотелось придать ей придуманное очарование. Сережа женится на Оленьке, и, конечно, эта чета окажется совсем обыденной. Но еще в детстве, когда впервые была прочитана мифология, казалось, что Сережа — Аполлон, что Оленька — Венера. Их свадьба, их отъезд вселяют грусть. «Скрылись надолго за стрижеными акациями изгороди мои дорогие мифологические существа». Надолго, вернее — навсегда. Потому что, когда позже с ними Ладнев встретится, они будут жаловаться на скупость тетушки, будут так далеки от мифологии.

И другие легенды кажутся явнее и нужнее жизни. В усадьбе служится молебен. «Как блистали ризы священников тогда на дворе». И все-таки тогда думалось еще: нужна ли ектения о благорастворении воздухов, раз голубой воздух в Подлипках уже так благорастворен.

Но та же легенда во время всенощной в великопостный вечер примет иной, более страшный оттенок. Длинная белая зала.

«О. Василий начинает звучным, густым, возрастающим голосом: “Се Жених грядет во полунощи”. Раскрытая дверь темного коридора, глубокое молчание всех других комнат, ландшафт, освещенный месяцем, редкий, зимний сад, полосы тени от деревьев по снегу, пустынная, обнаженная аллея, пропадающая за недоступными сугробами, и таинственная мысль о безлюдности огромных полей... Тогда я, бывало, кланялся в землю, и мне, поверите ли, казалось, что в самом деле идет откуда-то жених среди ночи...»

Это ожидание Жениха даст развязку чувствам, с которыми сердце само не в силах справиться. У друзей Ладнева влюбленности завершаются похищениями. А у него от влюбленности остается только неясное воспоминание, как о цветке, пахнущем горьким миндалем. Только несколько дней чистой, глубокой неги и тоски. Или приятно вспоминать локоны и «дикое платье с белыми полосками», не думая о завершенных страстях, а лишь любуясь «чем-то кротким и прозрачным, как хрусталь».

Сильнее и крепче других любовь Ладнева к Паше, простенькой, тихой и робкой дочери о. Василия. Но эта главная тема и покажет всего яснее постоянство неверных чувств. Последнее, решительное свидание Ладнева с Пашей. Они сидят в поле. Ладнев думает, что любит ее всей душой, но боится жертв. Она покорна, но он колеблется. Колебание разрешится мыслью о том, что Паша — дочь о. Василия, того самого, кто призывал грядущего Жениха. «Я смотрел на туманные поля: это были те самые поля, по которым за непроходимым зимним садом шел когда-то жених во полуночи... И я оскверню *шаткой страстью* этот чистый образ!.. Я встал и сказал ей: пойдем домой».

Ладнев просит Пашу ради ее счастья уехать из Подлипок. Она покоряется, и он рад победе над собой. Но чего стоит эта победа! И как в эту душевную борьбу у Ладнева входят в зародыше все те тайные силы, которые разрослись после в душе самого Леонтьева и вызвали отказ от тонких чувств и от эстетики с ее радостью — ради Афона и Оптиной пустыни.

Сбивчивый, еле намечаемый узор тонких и колеблющихся чувств вдруг прерывается неожиданным вопросом: «Бедная моя Греция, где ты? Где же тот благословенный угол, где я могу найти любовницу без упреков и без разврата, бескорыстную и бесстрашную жрицу любви?» В детстве казалось, что Сережа — Аполлон, а Оленька — Венера, что мифология близка и осуществима. Но это не так. На место мифа стала «гнусная посредственность», «дряхлое колебание чувства». «Страшна худоба после родов, синие жилки на поблекших руках; но это все не так ужасно, как моя собственная слабость».

Миф оказался неосуществимым, тем более проклята и безобразна жизнь. Бесстрастие, о котором напомнил приблизившийся Жених, приводит к слабости и безобразию физиологизма. И когда борьба напряжется до крайности, тучи вдруг разорвутся ясным восклицанием, неожиданным для молодости Леонтьева, но предсказательным для его последней участи. «О, Боже мой! не лучше ли стать схимником или монахом, но монахом твердым, светлым, знающим, чего хочет душа, свободным, прозрачным, как свежий осенний день?»

Конечно, восклицание это преждевременно. Но сил не хватало, чтобы жить без верного, точно намеченного пути. В чувства вкралась мечтательность и слабость, и ничто не может утешить. Деятельность, какая бы то ни была, может только занять время, но, наверно, не даст никакого ответа слабому и растерянному сердцу. И даже возникающее учение не может успокоить, прежде чем не изжита до конца меланхолия. Отдельные положения того «эстетического деизма», на котором Леонтьев успокоится позже, уже возникают, и даже весь роман «В своем краю» («Отеч<ественные> зап<иски>», 1864) построен на них. Герой этого романа, домашний учитель Милькеев, — проповедник аморализма. «Нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его. Иначе куда же деть Алкивиада, алмаз, тигра?» «Нельзя не возненавидеть человека, которого надо беспрестанно жалеть». «Другие исполняют долг честности, а я исполняю долг жизненной полноты». Вот некоторые из афоризмов этого предвестника ницшеанства, неожиданно появившегося в 60-х годах. Однако и основы его учения об истинной аристократии, о личности как главном элементе разнообразия вполне в духе Ницше.

Будущее учение, бесспорно, возникает. Уже в своих юношеских письмах Леонтьев невольно прибегает к эстетической оценке. В его милом Кудинове должно существовать только то, в чем он находит поэзию: «Мать умная, образованная, красивая, оригинальная, энергическая; тетка — старуха горбатая, приятно-безобразная; няня, чрезвычайно умная, несколько злая, но в высшей степени оригинальная... Здесь все должно быть поэтично и характерно! А братья мои — казалось мне — были ни то, ни се». Он не сойдет с этой своеобразно жесткой точки зрения и в том случае, когда энергичность матери так больно отразится на его судьбе. (Она запретила ему жениться, запрещала писать.) Или и к Тургеневу Леонтьев привязался потому, что тот оказался «гораздо героичнее своих героев». Он был не похож на «жалкого труженика, которых вид и тогда уже прибавлял яду в мои внутренние язвы».

Но возникающее учение не успокаивает хотя бы потому, что оно пока только прирожденная, невольная манера относиться к окружающему. Оно нисколько еще не страстная программа и не оправдание жизни. Поэтому Леонтьев не знал, что делать ему со своим ницшеанским героем. Его случайной смертью пришлось завершить окончательно разбредшиеся в разные стороны мелкие события помещичьей жизни.

Роман этот холоден и решительно неудачен. Да и где же было изобразить чувства уже осуществленной «Греции», уже сбывшейся жизненной полноты, раз учению о них, стройному и как бы насыщенному, так мало соответствует путь собственных чувств, томительных, неразрешимых, упорно элегичных.

Зато когда Леонтьев вновь возвращается к лирике, к своим безвыходным чувствам, возникает искреннейший и, пожалуй, лучший из его рассказов — «Исповедь мужа» («От<ечественные> зап<иски>», 1867). Он очень прост по теме и плану, простота которых, однако, совсем не огрубила оттенки чувств.

«Слава Богу, я не беден! Морской ветерок веет в моем саду; кипарисы мои печальны и безжизненны вблизи, но прекрасны между другой зеленью. По морю тихо идут корабли к пустынным берегам Азовского моря. Паруса белеют вдали. Я с утра слежу за ними... Чего я хочу? Я покоен». «Когда я один, я могу думать о себе и быть довольным: при других, как бы хорошо со мной ни обращались, мне все недостаточно. Разве бы триумфальное вступление в город при криках народа, в прекрасную погоду, на лошади, которая играла бы подо мной, и не в нынешнем мундире, а в одежде, которую я сам бы создал... Это я понимаю. Иначе о чем заботиться? Не лучше ли следить за медленным бегом кораблей?»

Это то же самое спокойствие верного одиночества, которое иногда Леонтьев находил и в себе и о котором он писал матери еще из Крыма, «Je commence perdre même la fraicheur de ce désespoir ou de cette bile qui me rendait si malheureux à Moscou» [8]. Успокоительное, но страшное чувство примирения с тем, что одиночество правильно завершает неизбежно неудавшийся путь. И если «Исповедь мужа» описывает какие-то события, так это только для того, чтобы показать их неизменную горечь. Конечно, «надо платить иногда тоской за свободу», иногда герою кажется, что он умирает от полноты душевной, от чувств нерастраченных и оказавшихся излишними для слишком скупой жизни. Но тогда можно сломать толстую трость о дерево вдребезги и этим как будто себя утешить.

В рассказе превосходно описано возникновение волнующих чувств, которые окажутся тщетными и неосуществимыми, но должны бы быть угодными Богу. «Кто сказал вам, глупцы, что тот, чья рука покрыла землю коврами цветов, тот, кто научил человека воздвигать узорные дворцы и храмы... По чьей воле мы в сумерки поем грустную песнь про страшного ангела с мечом и про степь, по которой веет вечерний ветер, — кто из вас решил, что волнения чувств и страстей не плодотворны и не угодны ему так же, как и узоры храмов, и узоры цветов, и волнения моря, и волнения музыки?» Очаровательная неправильность этого периода, как ничто, передает и близость и неосуществимость счастья, таинственную антиномичность чувств. Мысль о счастье станет еще томительнее, когда приедет Лиза, у которой такие сильные руки, за которую можно бояться, как бы не вышла она слишком грубовата. Но «ее глаза мрачные — чудо». «Она скачет на всякой лошади и с камней бросается в море плавать». Она не станет, конечно, спрашивать о правомерности волнений. А герою остается только прибегнуть к бессильной мольбе: «Боже! дай мне силы быть счастливым!» Но хотя внешние условия сложились благоприятно и Лиза согласилась даже выйти за него замуж, все же мольба не исполнилась, и счастье для него оказалось труднейшим подвигом. Не потому ли, что яд влюбленности ему все же нужнее, чем какое угодно счастье.

Он убеждает Лизу выйти за него замуж, чтобы он охранял ее, как зеленые листки бутона охраняют будущий яркий цветок, «чтобы быть независимой, порадовать больную мать, чтобы жить вольно и широко, когда захочется, и в запасе иметь верного друга для черных дней, для дней болезни, отвращения и обманов». Так он сам предлагает. «Мне ли следует окончить весну ее жизни?» Листки сохраняют цветок до поры до времени. Только и всего. «Придет время, и отпаду, и высохну».

Это время приходит очень скоро, с приездом грека Маврогениса. «Какое простодушие, какая искренняя пламенная молодость во всем, в улыбке, в блеске синих очей, в черных коротких кудрях, которые падают на лоб, в жажде жить и веселиться». «Как может быть красив человек, когда он одет по-человечески, а не по-нашему. Вошел он в белой, чистой фустанелле, в малиновой расшитой обуви, с кисточками на загнутых носках; золотой широкий пояс, полный оружия, синяя куртка разукрашена тонкими золотыми разводами; длинная красная феска набекрень, и с плеча на грудь падает пышная голубая кисть».

Утонченному читателю, может быть, смешным покажется этот грек-победитель и его птичий наряд, в котором передана пла-

менная молодость с утерянной нами непосредственностью. Но что ему может противопоставить леонтьевский элегичный герой? Разве вспомнить слова Руднева (роман Леонтьева «В своем краю»): «Как мало нужно человеку, чтобы прожить век в неспешном труде и *пламенном,* и торжественном молчании»? Эти слова так же искренно и полно выразили бы его, как голубая кисть и золотые разводы выразили Маврогениса. «Пламенное молчание» — как нелепо сочетались слова! Не должны ли они больше рассмешить, чем пестрый наряд грека? А Лизе они, конечно, непонятны и не нужны совсем. Ей веселее играть в мяч с Маврогенисом и петь его песенку:

Не плачь, красивая девушка!
Путь мой лежит за горы...
Я везде найду красавиц, но долго не останусь
Ни с одной из них нигде, и назад не вернусь!

Развязка ясна. Даже борьбу, которую ждала Лиза, герой счел излишней, любуясь, как у нее брызнули «слезы невыносимого счастья, теплый майский дождь между двумя сверкающими днями». Плохо только, что они уезжают. Если бы вернулись! Он подарил бы им свое имение Ай-Бурун и дом и не мешал бы им. «Я пойду в монахи, и только раз в месяц буду навещать вас». Они согласны вернуться, но на обратном пути разбился корабль.

На последних листках исповеди герой заканчивает свои мечтания. «Лиза была прекрасна, и она жила». Если бы они вернулись, он воспитывал бы их ребенка. «Что во мне было только цветистыми мыслями, в их ребенке стало бы кровью и делом с ранних лет... О, Лиза! Где ты?»

Но судьба, разумеется, очень последовательна и справедлива. Раз она дала *цветистые мысли* — это уж слишком щедрый дар. Нельзя желать увидеть их осуществление. И тем более нельзя помышлять о счастье еще и для себя.

«Исповедь мужа» с полной определенностью замыкает цикл чувств, родившихся в Подлипках. Имеет ли, однако, исследователь право считать эти лирические повести главой из автобиографии Леонтьева? История поэзии приучила относиться с большой осторожностью к лирическому костру, на котором сгорает поэт. Но письма и воспоминания Леонтьева одною из своих сторон так тесно примыкают к основному тону его повестей, что на этот раз в реализме чувств нельзя сомневаться. Фактическая фабула — это, конечно, неважно. А меланхолическая любовь к неутолимым волнениям, к заранее принятому за невозможное счастью так характерна для десятилетия в жизни Леонтьева, когда созидались его мысли. Быть может, жизнь чувств у него

была пестрее, чем у его героев; быть может, он захотел лирически полюбоваться лишь одним из присущих ему душевных тонов. Но важно и то, какой тон он счел достойным этого любования, достаточно сильным, чтобы ему лирически отдаться. Самый осторожный анализ все-таки признает единство и верность болезненных ощущений и в жизни, и в лирике Леонтьева.

В таком случае можно сделать очень важное наблюдение. Чтобы добиться своих блестящих, цветистых мыслей, Леонтьеву необходимо было проходить путь пламенного молчания — от века путь мыслителей и поэтов. Быть может, еще более жестоко следует сказать. Пламенное молчание все-такие не лишено героического плаща. Быть может, и мучительная влюбленность в З. К. будет спасена стихами Клюшникова. Как бы ни был беден их смысл, они все-таки стихи. Но беспомощная мольба: «О, Боже, дай мне силы быть счастливым!», но решение: «Мне ли окончить весну ее жизни?» — эти последние лирические признания лишены уже всяких героических покровов и наблюдателю, не отравленному лирикой, должны показаться жалкими и низменными.

Однако именно в этот мучительный период созидалась, отчасти в отрывках уже и высказывалась, та эстетическая теория, которая стала главным делом и смыслом жизни Леонтьева. Даже можно найти и внешние показатели завершившегося созидания: поворот к политическому консерватизму, который А. М. Коноплянцевым, биографом Леонтьева, справедливо отнесен к 1862 г., а затем разрыв с «Отечественными записками». В следующие, счастливые годы своей жизни Леонтьев только подыскал *неудачные* примеры для своей теории.

Тогда становится еще более ясным, как мысль и поэзия (по справедливости могущие быть названными «творчеством из ничего»), которыми мы так отравлены, что не можем их яд изъять из жизни, — как они, по существу, враждебны самой творящей жизненной силе. Болезнь не менее враждебна ей, чем влюбленность, но из влюбленности, из болезненной мечтательности и остроты душевного зрения вырастают лирика и великолепные теории, которые тем ярче, чем неосуществимее, тем пленительнее, чем более противоположны здоровому, оптимистическому, домашнему счастью, без особых мыслей, без особой напряженности, но зато с достаточно звериной любовью.

«Исповедь мужа» была, можно думать, верным отражением чувств Леонтьева, но поздним: когда рассказ печатался, у

Леонтьева давно уже иначе сложилась жизнь. В октябре 1863 г. он был назначен секретарем консульства на острове Крите. И с этих пор начинается время, которое он сам всегда будет считать счастливейшим и незабвенным. Через полгода Крит сменяется Константинополем, затем идут Адрианополь, Тульча на берегу Дуная, с ее исключительно богатым этнографическим разнообразием, албанская Янина и наконец Салоники — таков очень пестрый маршрут службы Леонтьева. Удачно и легко сложившиеся условия, смена городов, их пестрота утолили наконец его «тоску по жизни и блестящей борьбе». «Только разнообразная, сложная жизнь Константинополя могла удовлетворить моим *нестерпимо* сложным потребностям, — писал он позже К. А. Губастову, своему товарищу по службе. Настало наконец время раскрыться придавленным силам и испытать счастье. Очень удачно судьба приурочила этот душевный момент к Востоку. Даже этнографическое разнообразие и достигнутая наконец обеспеченность были для Леонтьева даром удачным, почти необходимым. Здесь была найдена исключительная декорация, редкий подбор внешних средств, пригодных для выражения его душевных сил, таких напряженных, противоположных и разнообразных. Конечно, и при иных условиях этот момент настал бы, ибо Леонтьев был призван не только проповедовать «долг жизненной полноты», но и на себе испытать до конца те противоречия сил и страстей, которые книжному мыслителю могут показаться воздушно построенной словесной антиномией.

Только строить антиномии Леонтьев склонен был очень мало, и можно себе представить, как этот счастливый период его жизни был прост по своему последовательному аморализму и сложен по бурности страстей. Леонтьев вообще был настолько силен, что сумел все периоды своей жизни прожить с достоинством, без послаблений, не вспоминая об ответственности, не замечая теорий о примате нравственного начала. Даже доброту, присущую ему как психическая данность, он мог проявлять щедро, не боясь нарушения принципов аморализма. Нет, особенно в счастливые годы он о жизни своей заботился больше, чем о теории, и та и другая вырастали своевольно и своеобразно.

Зная стойкость Леонтьева и его путь, можно представить себе схему его пестрой, может быть до предела чувственной и поветхозаветному благословенной жизни. Но, кроме схемы, почти невозможно передать ничего, потому что здесь начинается непереходимая для литературы грань, почти недоступная слову вообще область. Слово — всегда лишь отвлеченный намек, а литература — анализ или легенда. Но вот наступают ощущения,

которые так сильны, что не нуждаются в колеблющемся анализе, и так самодовлеющи, что презрительно игнорируют легенду. Не в них ли истина? И зачем, зачем нужна околдовывающая литература? Как это понимал Толстой, готовый назвать дурманом все дорогое в литературе!

Пример Леонтьева — только частное подтверждение этой почти шаблонной мысли о недоступности для литературы всего положительного, всего счастливого. Об этом обмане искусства нельзя забывать. Если судить по литературе, и особенно по лирике, жизнь человеческая состоит только из безвыходных терзаний. А на самом деле что-то дает силы, чтобы их дольше выносить. Это *что-то,* конечно, — в том житейском счастье, которое непередаваемо индивидуально и не нуждается в словах. Для передачи его даже и *образы* (все же словесные) не более пригодны, чем абстрактные термины.

Поэтому столь мало скажут о счастье Леонтьева его эпические греческие повести, такие успокоенные, но, в сущности, поверхностные. Этнография закрыла в них волнение чувств, а события слишком просты и слишком скромны, чтобы можно было счесть из автобиографическими. Но недаром именно эти повести так хвалил Толстой[9]. И недаром сам Леонтьев, который вскоре назовет свои ранние лирические произведения «бессмысленными, неисправимо испорченными, грубыми и безнравственными», от восточных своих повестей не отречется никогда. В самом переходе от болезненно-близкой лирики к далекому эпосу отразилась важнейшая перемена в жизни Леонтьева.

У него, бесспорно, настала та полоса чувств, когда можно спокойно и медленно рассказывать повседневные события из жизни простых людей почти так же, как сами простые люди рассказывали бы о себе. Стиль этого рассказа, полного любви к подробностям жизни, уверенности в силе традиций и быта, этот очень редкий тип литературы не есть ли норма здоровой литературы вообще? Леонтьевские восточные рассказы нравятся людям немолодым, трудовым и спокойным, которые читают немного в час отдыха, у которых их семейный уклад, их дела не поколеблются ни в одном оттенке, какие страшные литературные видения ни проносились бы случайно над ними. А здесь у Леонтьева как раз и не встретишь ничего страшного и призрачного. У него самого, очевидно, так утолились чувства, его собственная жизнь так решительно ушла от литературы, развиваясь безмысленно и самовольно, что появились силы подойти к чужой жизни без всякого задора идей.

Леонтьев назвал сборники своих рассказов — «Из жизни христиан в Турции», самим тяжелым заглавием как бы подчеркивая спокойствие повествования. И что бы ни взять из этих книг, будет ли место действия на Крите, напоминающем собою «корзину цветов на грозных волнах моря», или в горном безлюдном Эпире, — склад жизни и чувств останется тот же. Милый край — родина. Она крепче всего привязывает сердце к жизни, она спасет от страха перед какими угодно событиями и, столкнувшись с любовными неверными чувствами, одержит над ними верх.

«Как прекрасен молодой грек, когда он в пышной и яркой одежде идет по тихой сельской улице гордой поступью», «как чиста наша девушка» — вот две основные мелодии. И обе они приводят к мысли о том, чтобы милая и крепкая родина сохранилась в своей «изящной и величавой простоте», подобной красочности и простоте природы. «Небо синее, море бурное, вдали снег алмазный на горах, а над головой как жар горит, все в розовых цветах, наше старое персичное дерево». Такова природа на Крите, и неотделимы от нее события происходящего там рассказа «Хризо» («Русский вестник», 1868).

Хризо, сестра грека Йоргаки, убежала к турку. Грозный ее дядя убил этого турка, а Хризо умерла в родах. И возлюбленная самого Йоргаки умерла. Но разве события приносят человеку горе? Не наоборот ли: беспредметная раздвоенность, уничтожившая самую возможность событий, не она ли влила горечь и в чувства? Об этой горечи и не знает Йоргаки, он любил и готов был всех греков позвать помериться с ним в счастье, но смерть близких только крепче привязала к Криту и настойчивее заставила пойти на войну. «Прочь от меня любовь и сострадание», — спокойно говорит он. «Комната полна раненых, но все шумят и смеются». Таковы этика и чувства у простых, у настоящих людей.

Вот тихий рай: гордые юноши, чистые девушки, алмаз снегов, жар цветущего персичного дерева. Рай без сентиментализма, ибо чувства не оторвались самовольно и не воздвигают мучительно-призрачной надстройки над жизнью, без фальшивой изнеженности, ибо жестокость жизни откровенна, смерть и войны встают на пути, но не пугают.

Другая греческая повесть «Аспазия Ламприди» («Русский вестник», 1871) вводит в круг более мирных чувств и событий, той же только крепости и здоровья. Воспитанный по-европейски мечтатель Алкивиад Аспреас жаловался на то, что «эпические герои ссорятся из-за жен, собак и подносов», и фантазировал о героической Элладе. Но повседневная жизнь отучила его и

от европеизма, и от боли мечтаний и горьких влюбленностей, свойственной только юности. Сам не заметишь, как верными шагами придет примирение и как будет оно радостно. Европеизированные юноши, мечтающие об Элладе, будут уличены в сношениях с нечестивыми разбойниками, убившими самого епископа. Так же кончатся и иные мечтания Алкивиада, столь же юношески бессильные, столь же европейски призрачные. Алкивиад влюбился в Аспазию, но она ответила на его искания: «Я любила, ты знаешь, мужа. Бог взял его у меня. Это мое несчастье. Кого я буду любить?» Алкивиад готов «отчаяться в успехе простого каприза» и решается на брак с Аспазией. Но появляется соперник Петала, одетый грязно и бедно, зато экономический человек. Он побогаче Алкивиада и не увезет Аспазию в далекие Афины. «Здравый смысл ржавых людей торжествовал над афинскими мечтами». Аспазия страстно и крепко целует Алкивиада, но все-таки она обручена с Петалой. Был ли Алкивиад огорчен чрезмерно? Нет. «Нет милой жены, но зато есть свобода отыскать другую, еще более милую». Так легко распадаются мнимые связи. Налет мыслей, влюбленности не так силен на крестьянской по существу душе Алкивиада. Он возвращается домой более спокойный и дельный.

Всего сильнее дух быта и спокойствия в большой повести «Одиссей Полихрониадес», которую сам Леонтьев так ценил. Он окончательно подчинился складу речи простого человека, которому хочется вспомнить все мелочи, все несложные разговоры, крохотные происшествия своей жизни. В повести есть превосходные частности. Очень отчетлив пейзаж: «Как бело наше загорское село. Как груда чистейшего мела, сияет оно на солнечных лучах посреди виноградников. А вокруг за садами дальняя пустыня безлесных высот». Убедительно намечено, как среди этих гор медленно движение жизни людской, как мирен труд и отдых. Нельзя не улыбнуться примитиву песни, которую Одиссей вспоминает, говоря о своей матери: «Белокурая и черноокая, очи оливки, а брови снурочки; ресницы как стрелы франкские, а волосы сорок пять аршин». Но в общем невыносимо подробны эти воспоминания о школьных годах, о первых испытаниях и успехах, о встречах с консулами и пр. Повесть интересна только своей уверенностью в возможности какого-то старинного, покойного счастья.

Эти повести за чистую автобиографическую монету принимать было бы невозможно. Но, конечно, они служат очень ярким, хотя и косвенным показателем того, что какая-то, и решительная, перемена произошла в Леонтьеве. И никогда, конечно, не

будет достаточных материалов, чтобы представить себе ясно и подробно картину его чувств. Очевидно, события сами по себе были настолько властны, что говорить о них не стоило. А за то, что они действительно были, ручаются беглые воспоминания о них в письмах, особенно к К. А. Губастову, — отдельные фразы большой остроты. «На Босфоре я нахожу все, что мне нужно, и больше нигде». «Губастов, давно уже не слышу вашего приветливого голоса. Напишите побольше. Сядьте опять на возвышении у вашего очаровательного окна и посмотрите на священные для моей памяти Принцевы острова».

В таких словах вспоминалось позже это счастливое время. В сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева» напечатаны недавно письма, относящиеся к самому этому времени. Как отличны они от крымских писем к матери! Не рано, но ярко пришла полнота жизни. Ход ее определяется признанием: «Не думайте, чтобы моя жизнь была бесцветна. К сожалению, она очень бурна» (апрель, 1868). Наряду с этим другое, циничное письмо: «Чтобы вполне постичь поэзию Адрианополя, послушайте моих советов: 1) не откладывая заведите себе любовницу, простенькую болгарку или гречанку; 2) ходите почаще в турецкие бани; 3) постарайтесь добыть турчанку, это уж не так трудно» (февраль, 1868). И в письме конца того же года из Петербурга беглая фраза: «...есть сердечные дела; и еще какие!»

Этих упоминаний, конечно, недостаточно, чтобы подойти к чувствам Леонтьева этого времени. Элементарностью болгарки-любовницы они, во всяком случае, не исчерпываются. И страсти также не были просты, только жизнь внешняя сложилась так удачно и сложные страсти находили утоление настолько, что даже к беллетристике можно было отнестись с полным спокойствием и не считать ее предназначенной для того, чтобы еще более раздирать раны поэта. Наоборот, стало возможным говорить о далекой и спокойно-ограниченной жизни. Только один раз Леонтьев попытался изобразить страсти и беспокойство чувственной тоски — в романе «Египетский голубь», который был напечатан много позже и без конца («Русский вестник», 1881—1882).

Первые же строки романа намечают место, которое должно быть ему отведено в истории судьбы Леонтьева. Это записки знакомого по «Подлипкам» Ладнева, переехавшего на Восток, скорее воспоминания о том, что с Ладневым было на Востоке, написанные в иное, горькое время и истомившие своей радостью так, что окончить их не хватило сил. Здесь сплетаются, таким образом, противоположные чувства и различные силы. Роман написан в позднее, горькое время, но цельностью героя он связан с

ранним, мучительным периодом, а пестротой восточных картин — с утоленными радостями счастливой жизни на Востоке.

«Когда я жил в Адрианополе, в турецком (восхитительном для меня) квартале, на моем дворе, в углу у высокой и сырой стены было большое персиковое дерево. Оно росло у самого окна моей маленькой гостиной, и на ветках его часто ворковал голубь».

Образом персикового дерева в цвету еще раз дается связь с райски-спокойными чувствами «Хризо». Но оттенок явно уже другой. В «Хризо» дерево пылало как жар, и что-то холодное, замершее было в его пылании рядом с алмазом снегов. Вместо прежнего алмазного (аполлонического) сияния — теперь томление от воркования голубя. «Я сидел и думал, думал, думал... Никто меня не тревожил и не развлекал. Я сидел и думал и все ждал чего-то. А голубь мой все ворковал и ворковал, все громче и громче, любовнее и любовнее. Что за счастье, что за мучительное счастье! Что за тоска! Что за ожидание!» Почти такое же ожидание бывало у Ладнева еще в Подлипках. Но здесь оно не оборвется так бесследно. Этот роман — единственная у Леонтьева попытка лирически принять Восток и жизненную полноту, соединить правду эпически утолимой простоты с «тонким благоуханием возвышенных чувств» — два строя чувств, столь трудно соединимые.

И теоретически Леонтьев требует синтеза. Конечно, Турция прекрасна, «Восток живописен, Европа в самом дурном смысле проста». Она скучна так же, как ее цилиндры и сюртуки. На Востоке есть противоречия, краски в пейзаже, в костюмах и нравах. Но «если бы к прелести и пестроте картины прибавить *потрясающую музыку страстных чувств* и наслаждения живой и тонкой мысли»! И в чувствах легко наметить ту же противоположность: сам Леонтьев не отдал ли дань тонким, но европейски прозрачным ощущениям своей юношеской влюбленности и живописной, но элементарной простоте Востока своим письмом о любовницах? Вероятно, попытка соединить оба типа была им осуществлена и в жизни. Ее отражением служит этот роман. «Я обожал все оттенки романтизма: от самого чистого аскетического романтизма Тогенбурга[10]... до того тонкого и облагороженного обоготворения изящной плоти, которой культом так проникнуты стихи Гете, А. де Мюссе, Пушкина и Фета».

К последнему типу романтизма и относятся чувства цикла «Египетский голубь». Прежде о сладости неудавшейся любви говорили строки стихотворения Клюшникова. Ту же роль лейтмотива играет теперь несколько менее безопасное стихотворение

Фета: «Свеж и душист твой роскошный венок». И декорация драмы иная. Элегические, величавые, но все же однотонные краски Подлипок (барский дом, разросшийся сад) заменены более пряными тонами. Вот комната Маши Антониади — героини, возлюбленной: темно-красный диван с бахромой ярко-палевого цвета; черная скатерть на столе, расшитая разноцветными турецкими надписями; стулья позолоченного дерева; на подушках вышиты «милые эклоги», пастушеские сцены, деревья, зелень, овечки на фоне белого шелка. В самих эклогах этих — уже романтизм, опасно соединенный с изнеженностью дивана, с пряностью красок. Лицо Маши видно в романе мало, но ее душевный облик дан откровенно. «В Маше Антониади было именно то, что мне было нужно. В ней было нечто такое, что меня томило; в ней как будто таилось что-то изящно растлевающее: нечто тонко и сдержанно безнравственное, нечто едкое и душистое; доброе и лукавое, тщеславно-милое».

Минутами у Ладнева пробуждается прежняя меланхолия, желанная неизбежность «пустых и бесследных вспышек бесполезного огня». Он вспоминает родину и куст черемухи, который цвел одиноко на острове среди заброшенной сажалки. «Черемуха цвела как будто сама для себя, я не мог дойти до нее и ни разу после того не видал ни этого сада, ни этого имения, но я не забыл его. Вот так и эта милая женщина останется навек в памяти моей». Но тогда он не был склонен успокоиться на этом малом утешении, потому что тогда у него было чувство, о котором позже он скажет так иронически: «Я верил тогда *в какие-то мои права на блаженство земное*». Ирония эта присуща позднему времени горьких воспоминаний, а тогда он действительно верил. И все нарастание чувств не должно было тогда оборваться бесследно. Мучитель — египетский светлый голубок — призывает как будто напрасно «к жизни сердца, к сладким и восторженным мукам взаимной любви». Адрианопольские краски все более раздражают: безмолвные переулки, крик муэдзинов, разноцветные дома и одежды «томят его до истинной муки», точно он сказочный принц, навеки запертый в волшебном саду. Но вот неожиданно и Маша Антониади переедет в Адрианополь, и начнется «год лиризма и удачи», «невыразимо светлый праздник».

Однако на этих общих восклицаниях роман прерывается. Мнимый издатель записок Ладнева сообщает, что записки остались неконченными, но сохранились отрывки из его дневника. Отрывки эти неожиданно тяжелы и прямолинейны. Ясно, что они не современны году лиризма и удачи. «Зачем я начал этот

несносный, этот мучительный рассказ». «Теперь я хочу одного — забвения, покоя». «Безмолвие! беззвучное, бесстрастное, безгласое забвение за морем глубоких снегов». «Я больше ничего не ищу. Все прошлое отравлено; все новое мне чуждо».

Чем сильнее отдавался Леонтьев (здесь его именем уже вполне возможно заменить имя Ладнева) воспоминаниям о том, что с ним происходило лет за 10 перед тем, тем тяжелее становилось видеть перемены и в себе, и в окружающем. Но море глубоких снегов не так отлично от моря бурной синевы, как его теперешнее отчаяние от прежнего, невыразимо светлого праздника. Теперь он знает, что «тайная жизнь открыта только вере», и уже с полной убежденностью может сказать, что «драма жизни нашей со всеми ее тайными и тонкими ощущениями полна мистической неразгаданности».

Этот финал романа будет непонятен, пока не рассказано о катастрофе, завершившей его счастливую жизнь. Но даже после катастрофы воспоминания о счастье двойственны. Правда, иногда эти дни счастья кажутся лишь «веселыми днями тщеславного ничтожества», но иногда даже теперь хватает сил оценить это минувшее счастье полной ценой и признать, что хотя бы в отношениях Ладнева к Маше Антониади была дорогая и редкая в жизни черта. «Мы расстались без пресыщения, без горечи, без всякой примеси того яда, который таится почти всегда на дне благоухающего сосуда восторженной любви». Уверенный тон этого признания уже показывает, что какие-то права на земное счастье действительно осуществились. Одна эта фраза позволяла бы сказать, что Восток дал Леонтьеву годы жизни. Все остальное и раньше, и после было каким-то ужасным томлением.

И тем не менее Леонтьев добровольно от кубка оторвался, вовсе еще не утоленный [11], до конца испортив себе даже условия земного существования. В этой его добровольности проявляется почти недоступная нашему разуму метафизическая неизбежность. В живой жизни так стройно осуществляются безжалостные логические антиномии, точно исследуешь вовсе не действительную смену чувств, а последовательность беспристрастных логических терминов. Но катастрофа эта вызывает и другое чувство. Трудно поверить, что она разразится так театрально и так правдиво. Это соединение слов о театре и правде не должно удивлять. Только в сценических трагедиях бывают такие страсти и такие резкие переломы, которые по самому ходу жизни должны были бы стать ее обязательным достоянием. Конечно, не о силе людей свидетельствует та их приспособляемость, которая в обычной жизни почти всегда от моментов истинной трагедии приво-

дит к кукольной комедии или мещанской драме. И жизнь Леонтьева, его силой поднятая до истинного образа трагедии, кажется тем изумительнее.

Нужно ясно себе представить, чем была для Леонтьева его консульская служба. Раньше он нестерпимо мучился от своих оторванных мыслей, от преувеличенной болезни, от безденежья, от точно умышленно неудачных влюбленностей. От всех этих мучений Восток избавил. Отдавшись чувствам непосредственным, он подчинился теперь жизненной правде, которая вызвала любовь к событиям, к ярким краскам, к борьбе, к самой любви. Южный воздух облегчил грудь. Хороший заработок сделал доступной некоторую расточительность, без которой Леонтьев никогда не мог жить спокойно. Наконец, и его безграничное чистолюбие если и могло быть удовлетворимо среди механических форм современной службы, то только на дипломатической службе и, по-видимому, только на этнографически и красочно беспокойном Востоке. В секретари консульства Леонтьев попал неожиданно, сослуживцы удивлялись его удаче, но и привычки его барственности и его холодный и острый ум находили здесь исключительно удачную среду. Карьера его шла очень быстро, и он прервал ее в тот момент, когда ему собирались дать новое повышение — место генерального консула.

Все и в чувствах, и во внешних условиях складывалось так на редкость счастливо, что никто, даже и сам Леонтьев, не мог ожидать переворота. С большим трудом можно найти симптомы его приближения, и то вовсе еще не страшные. Летом 1868 г. у жены Леонтьева открылись первые признаки умственного помешательства, оставшегося для Леонтьева несчастьем до конца его жизни. Ее болезнь приписывали тогда ревности. Говорить об этой болезни было бы неудобно, но случайной она не была. Впрочем, сам Леонтьев продолжал жить полно и бодро. В одном из писем к Губастову того же года можно найти странный намек на возможность каких-то перемен. Леонтьев пишет о своей ненависти к Европе и кончает письмо неожиданно: «Если вы не понимаете этого теперь, то поймете позднее, *если не отринете меня*». В письме 1869 г. мелькнет более резкая фраза: «Тоска такая на сердце, которую я еще в жизни не испытывал. Это какая-то новая тоска, *спокойная*... Главною виною — моя внутренняя жизнь. Я с ужасом вижу, что в первый раз в жизни *начинаю ничего не желать*». Но оба эти упоминания забудутся легко и быстро. На них не приходится настаивать точно так же, как на влиянии Афона, находившегося в округе консульства Леонтьева, который на Афон ездил по делам службы, иногда и по собственному

желанию, но делал это почти машинально: быт церковный был ему с детства близок.

Самый ход катастрофы таков: в июле 1871 г. Леонтьев заболел очень острой желудочной болезнью, которую принял за холеру, и в припадке болезненной тоски внезапно по наитию дал безумную клятву. Через 20 лет он описывал это событие так в письме к В. В. Розанову: «Лежа на диване в страхе неожиданной смерти, я смотрел на образ Божьей Матери (только что привезенный мне монахом с Афона)... Я думал в ту минуту не о спасении души... я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен целым рядом психологических превращений, симпатий и отвращений, *я вдруг в одну минуту поверил в существование и могущество этой Божьей Матери;* поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собой живую, знакомую, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: “Матерь Божья! Рано! Рано умирать мне”».

И тогда он поклялся в случае выздоровления поклониться старцам, «чтобы они обратили его в *простого* и *настоящего* православного», и даже постричься в монахи.

Оправившись от болезни, он верхом поехал на Афон, где пробыл только две недели, так как вспомнил, что дома осталась большая рукопись — шесть романов под общим заглавием «Река времен», над которыми работал уже 8 лет. Он бросил рукопись в пылающий камин, уведомил посла, что по болезни не может управлять консульством, и вновь уехал на Афон. На видавших его в Солуни за эти два дня он произвел тяжелое впечатление. Распространились слухи о помешательстве консула. На Афоне он просит сейчас же постричь его с монахи. Старцы не благословили его на постриг, он остался все-таки жить на Афоне, потом переехал в Константинополь, через два года вернулся в Россию, где также большей частью жил при монастырях, и наконец перед смертью в 1891 г. удостоился пострига. Постепенное приближение к сану отца Климента [12] займет всю третью часть его жизни, медленно, но неуклонно в продолжение 20 еще лет подводя к той развязке, которая так внезапно и с непонятной убедительностью предстала перед ним уже в момент решительного кризиса 1871 года.

Кризис этот очень красноречив в простом перечне фактов. Матерь Божия представляется почти знакомой, но очень могущественной женщиной, которая спасает в момент невыносимой боязни, которой приносится в жертву роман, плод многолетних трудов, консульство с его щедрыми земными благами, страсти,

радость — в сущности, вся жизнь целиком, без остатка. Дальше о жизни Леонтьева почти нечего будет рассказывать: одиночество, бедность, фантастические мысли — вот и все. Но, пытаясь объяснить причины этого кризиса, Леонтьев бессилен. В том же письме Розанову он пишет о том, что ненависть к европейским формам жизни обусловливала возможность принятия христианства, к которому с детства у него была привязанность. Но дальше мы увидим, до какой степени эстетическое учение Леонтьева было антиномично христианству. Это учение точно так же, как жизнь Леонтьева на Востоке, было настолько самодовлеюще, что могло проходить мимо христианства, мысль о котором появилась только *в момент кризиса учения*. Теоретические выводы здесь не при чем.

Неожиданно убедительным становится другой намек в том же письме: «Прибавьте к этому сильный и неожиданный толчок сильнейших, *глубочайших* потрясений (слыхали вы французскую поговорку: «cherchez la femme!», т. е. во всяком серьезном деле жизни «ищите женщину»)». Этого намека, разумеется, не объяснят никогда никакие биографические данные. Нужно отметить только его категоричность. Какие страсти, какой тон чувств мог так обмануть, что жизнетворческая любовь обернулась в смертоносную силу? Почему любовь, вероятно дарованная человеку на радость, способна стать причиной ей противоположного черного и холодного монашества? Даже хорошо, что Леонтьев не дал никакого материала для этих безответных вопросов, тем настойчивее подчеркнув неразгаданность тайных и тонких ощущений, формально, но достоверно определив самую природу чувств. Напряженное до предела чувство вспыхивает потусторонним пламенем. Языческое довольство жизнью вдруг превращается в невыносимую необходимость жертвы. Не последовательное развитие сил, не разумное осуществление целей, но решительно непонятная катастрофичность, которую сам человек не предчувствует, которой он не поверил бы за минуту до катастрофы, — таков, очевидно, закон человеческой жизни, переводящий нас к крайним, трансцендентным порядкам человеческой судьбы.

Леонтьев сам превосходно формулировал этот закон в том же письме к Розанову: «Причин было много разом, и сердечных, и умственных, и, наконец, тех внешних и, по-видимому (только), *случайных*, в которых нередко гораздо больше открывается Высшая Телеология, чем в ясных самому человеку внутренних перерождениях». *Мысль о полной иррациональности Высшей Телеологии* будет венцом сложной метафизической системы Ле-

онтьева, которую он не только логически построил, но и жизненно оправдал, не побоявшись принести в жертву Богу все дорогое и все живое.

II

Личная драма Леонтьева возбуждает далеко не только исторический интерес, она волнует своим постоянным приближением к каким-то областям таинственным и неминуемым ни для кого и в этом смысле могла бы быть названа пророческой. Но от нее и от беллетристических произведений Леонтьева можно вполне отвлечься: беллетристика его приобретает наибольшую ценность только как искреннее свидетельство о его личной судьбе. А как бы ни была интенсивна и мучительна личная судьба, она все-таки являлась лишь обстановкой, среди которой развивались, борясь, ряды мыслей, как бы заданных Леонтьеву для разрешения. Эти мысли и были проявлениями той Идеи, одержимость которой у него достигает поразительной силы, доказывая этой силой подлинность искания истины. У идей есть, конечно, свое существование, и, следя за ними, можно представить себе душу мыслителя лишь ареной, где самовольно развиваются мысли, борясь, уничтожая друг друга, а иногда доказывая свою самостоятельность еще более наглядно — уничтожением самой той конкретной жизни, которую они осенили. Так как для того, чтобы довести мысли до их логического конца или даже разрешения, нужна огромная сила, питаемая страстями и безысходными противоречиями личной борьбы, то и саму эту борьбу можно счесть созданием той же нестерпимо властной Идеи, только неизбежным следствием подлинного искания истины. Для своего проявления, таким образом, Идея нуждается в жизненной жертве, от света которой становится отчетливым Ее узор. Впечатления от внешнего мира могут быть случайны, но не случаен тот жертвенный пафос, который их окрашивает, и не случайна та связь, которая соединяет их в узор, мыслимый в идеале с беспредельной ясностью и отчетливостью. Так же случайна временная последовательность впечатлений. Вот в какой-то час подошел ближе всего к этому нестерпимо ясному узору, к тому таинственному кладу, открытие которого станет целью и содержанием всего земного существования, а потом опять, дробясь, умножаясь, увлекая, различные проявления истины отведут далеко от ее светозарного царства. Едва ли и возможно полное приближение к нему хотя бы на мгновение. В такой схеме мож-

но себе представить отношение между Идеей и жизнью, между приближением к истине и увлечением ее случайными атрибутами у всякого мыслителя. В частности, эта схема дает исследователю право не следить за развитием системы во времени, выделяя ее логическую структуру, и не придавать значения случайным, преходящим ответвлениям, как бы ни были они количественно богаты.

Одно из положений, высказанных сейчас, в применении к Леонтьеву придется пока оставить в стороне: вопрос о жертве переведет нас сразу в область религии, вновь вернув и к личной судьбе Леонтьева. Но раньше необходимо наметить логический план его учения, к которому остальные части этой схемы применимы вполне. И применить ее было бы тем более необходимо, что случайные ответвления проповеди Леонтьева нередко заслоняли сущность его системы. Система его, конечно, загромождена второстепенными подробностями славянского вопроса или бросающимися в глаза политическими проектами. Но и то и другое нужно признать случайностью. Те или иные впечатления необходимы, но изменилась ли бы метафизика Леонтьева оттого, что он стал бы изучать не положение различных племен на Балканском полуострове, а хотя бы Возрождение в Италии, не поверхностный политический вопрос, а более глубоко отражающее человеческий дух — искусство? Основы ее остались бы те же, может быть, внешнее выражение выиграло бы в большей отчетливости.

Впрочем, Леонтьев никогда не был спокойным писателем-теоретиком, систематизирующим свои мысли; он с увлечением отдавался случайно приходящим темам. И это только доказывает, как он верил в непреложность своей единой Идеи. «Я по складу ума более живописец, чем диалектик, более художник, чем философ, я *не доверяю* вообще слишком большой *последовательности* мысли, ибо думаю, что последовательность жизни до того извилиста и сложна, что последовательности ума никогда за ее скрытою нитью везде не поспеть», — так превосходно определял Леонтьев в письме к И. И. Фуделю свой интуитивный метод, одно воспоминание о котором могло бы освободить в современной философии силы для «метафизического полета ума». А уже и сам Леонтьев вполне основательно скорбел о бедности этого полета в наше время.

Но, разумеется, не доверяя последовательности или, лучше сказать, не понуждая себя к ней, а как бы отдаваясь потоку впечатлений, он еще более преданно служил последовательности, только иной, не внешней, вероятно не логической и во вся-

ком случае трансцендентной. Это *конечное единство психического центра* видно в пестрых писаниях Леонтьева с большой ясностью. Единый постулат выступает наружу в различных видах, далеко не всегда находя для себя соответствующие ему понятия и даже близкую среду.

В своих воспоминаниях Леонтьев рассказывает о том, на какой, до фантастичности случайной, среде успокаивались иногда его метафизические требования. Когда он был студентом-медиком, то «мечтал найти в физиогномике или в какой-то физиологической психологии исходную точку для великого обновления человечества, для лучшего и более сообразного с “натурой” людей распределения занятий и труда». Эта попытка была, конечно, вскоре оставлена. Но, в сущности, и позже для своих теорий Леонтьев находил материал не более близкий и не более доступный, чем физиогномика. И немалого труда стоит читателю отыскать теоретические положения в разных его воспоминаниях о Фракии, в трактатах о положении монастырей на Афоне или о греко-болгарских отношениях и не потеряться среди всех мягких карфиотов и свирепых кефалонитов, македонских греков и фракийских болгар, среди всех подробностей международной политики 70-х годов, которыми пестрят статьи Леонтьева.

Однако когда ему пришлось раз в частном письме * выяснять основы своего учения, он формулировал их вполне отчетливо, с неожиданной точностью позаботившись даже об их обосновании с точки зрения теории познания.

Письмо посвящено вопросу об общеобязательном критерии. Такой критерий может дать — убедительно доказывает Леонтьев — только эстетика. Только законы физики и эстетики обладают «одинаково всеобъемлющей экстенсивностью». «*Мистика* (особенно положительная религия) — критерий только для единоверцев, ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот; *этика* и *политика* — только для человека, *биология* — для всего органического мира, *физика* и *эстетика* для *всего*». «Начиная от минерала и до самого всесвятейшего человека», ко всему приложима эстетическая оценка, формулу которой Леонтьев очень точно выражает в словах «*разнообразие в единстве*». Вот та основная идея, вполне оригинальная, на которой строится вся система Леонтьева. Он хорошо сознавал, какую решительную перемену во всех жизненных отношениях

* К-во «Творческая мысль» издало это письмо вместе с другим, не менее важным, отдельной брошюрой под заглавием: «К. Леонтьев о Вл. Соловьеве и эстетике жизни» (М., 1912).

должно произвести применение этой оценки — хотя бы своим неизбежным следствием — *аморализмом*. «Человек, *не желающий себя обманывать,* видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу». Тем не менее не было случая, который заставил бы Леонтьева прибегнуть к морали. Мораль оказалась ненужной, хотя Леонтьев нисколько не стремился ограничить область своих наблюдений. Он не хотел говорить только о каких-нибудь бесстрастных созерцаниях, только об искусстве, под кров которого так охотно прибегают эстеты, отчаявшись в путаных и непримиримых жизненных противоречиях. Наоборот, Леонтьев с полной откровенностью ставит вопрос об *эстетике жизни,* почти обходя, считая второстепенной «отраженную эстетику искусства».

Каждое самое далекое ответвление мыслей Леонтьева вырастает из этого основного ствола. Он мало заботился о систематичности своего учения, но, точно помимо его воли, учение замкнутой связанностью охватило религию и историю, искусство и жизненную практику. Даже к религии он считает вполне применимой ту же аморальную оценку. «Не пытайтесь морализировать историю Церкви», — настойчиво предостерегает он, рядом примеров доказывая, как преданность религии вовсе не соединялась с добротою или чистосердечностью, как редок и случаен тот психический тип, к которому приложима оценка моральная.

И через все эти различные области его эстетизм протянулся в двух неизбежных чувствах, в двух строях понятий, как будто непримиримо антиномичных, но равно последовательно эстетических. Эстетическая оценка может исходить от чего-нибудь одного: или от требования бесстрастно оценить форму и выражающийся в ней с достоверностью трансцендентно-идейный момент, забывая об ощущениях, отойдя в сторону, как бы становясь жрецом, готовым заклать ради закона живое существо, или от противоположного требования — вновь восстановить живую цельность объекта. Все ли впечатления и сердечные бури убить, оценивая форму, или, наоборот, вполне довериться первому впечатлению, может быть случайному, но достоверному в своей оживленности? Вот два пути, к которым ведет эстетика, — и самое непосредственное, и самое абстрактное из проявлений человеческого духа. И по обоим этим путям, как бы ни были они противоположны друг другу, развивалась одновременно мысль Леонтьева.

Первый путь заставляет не обращать внимания ни на какую боль, не принимать никаких отклонений от формы, как бы ни

были они жизненны. С таким чувством Леонтьев писал свои статьи о литературе. Герои тургеневского «Накануне» однообразны, схематично-тенденциозны, словом, не удовлетворяют требованиям формы, — они должны быть отринуты, хотя бы для этого пришлось забыть те живые чувства, которые связывали читателя с этими, пусть и несовершенными, образами. Подобная оценка произведений искусства не может быть приписана исключительно Леонтьеву. Но и свои социологические исследования он писал с тем же чувством, с тем же требованием «одинаковых, бесстрастных, безжалостных оценок». «Боль для социальной науки — это самый последний из признаков, самый неуловимый» *. «А страдания? Страдания сопровождают одинаково и процесс роста и развития, и процесс разложения. Все болит у древа жизни людской». Леонтьев, конечно, прав в требованиях, предъявляемых им к искусству и к социологии. Если научное творчество имеет какое-нибудь право на существование в этих областях, если возможны самодовлеющие объективные оценки, то необходим и безжалостный критерий.

У него, так много страдавшего, это требование звучит особенно убедительно, и проведено оно с полной целостностью во всей его страстной, но ледяной метафизике. Может стать жутко, когда действительные события и человеческие чувства рассекаются бесстрастными основоположениями. Но даже в наиболее случайных своих практических выводах Леонтьев руководствовался только *безжалостностью мудреца*. Если Леонтьев так настойчиво боролся с либерализмом, ставящим себе идеал всеобщего благоденствия, то потому, что этот идеал он считал и недостойным человечества и, главное, объективно недостоверным, лишенным точного критерия. «Ведь благоденствие меряется чувством? Оно дело субъективное, признак неуловимый, жажда ненасытная, степень со стороны непонятная... Нет и не будет, вероятно, никакой статистики для определения, когда и где больше страданий и у кого они глубже». Между тем, по Леонтьеву, и к социологическим процессам вполне применима та же объективная оценка формы. Едва ли правомерен тот логический скачок, благодаря которому Леонтьев форму государственной власти принял за форму объективную, но, во всяком случае, все даже практические его выводы вытекают из прямолинейности его логических требований. Эстетика есть формальное ограничение или,

* Большинство цитат взято из сборников статей Леонтьева «Восток, Россия и славянство». В 2 т. М., 1885—1886. Ввиду выходящего теперь нового издания было бы излишним указывать страницы.

в переводе на плоскость истории, — «принудительная и стеснительная форма людских отношений»; как форма созидает эстетический объект, так и всякий освободительный процесс в общественной жизни должен ставить себе цель «новых, созидающих, то есть стеснительных, принципов». Освобождение как таковое пусто, и так как «либерализм есть отрицание всякого стеснения, всякого стиля», то он бесцветен, общеразрушителен, бессодержателен.

Практическая программа, вытекающая из этих принципов, была нелепа, но помимо тех случайных русских впечатлений, которые на нее повлияли, ясна и ее логическая случайность. С бóльшим правом из тех же основных мыслей можно было сделать противоположные выводы. Но, конечно, было бы так же нелепо теоретическую систему оценивать по ее практическим выводам.

Таков первый из путей, намеченных эстетизмом, такова безжалостная логическая последовательность, заставляющая пройти его до конца с полным холодом страстей.

Другой путь, также с уничтожающей последовательностью пройденный Леонтьевым до конца, исходит из силы непосредственного впечатления. Принципом этого второго ряда эстетических оценок является «личность и сила живого своеобразия». Уменьшение жизненной силы, деятельного разнообразия, непосредственно возникающей красочности — под напором все более надвигающейся абстрактности, безличности, механических изобретений — вот процесс, который Леонтьев увидал в истории с мучительной зоркостью. «Сложность и драма истории» исчезает в так называемом прогрессе, уравнивающем все от костюма и до мировоззрения. «Живое — всегда сложное и туманное» — должно, казалось бы, быть единственной целью человеческой жизни, а не те отвлеченные и механические идеалы, которые легче бы счесть признаком смерти, чем признаком действительного прогресса. Из этого чувства вытекает вся страстность того практического романтизма, которым Леонтьев хотел остановить историю, стараясь найти, не осталось ли где подлинного героизма, нет ли героев безграмотных, но деятельных и сильно чувствующих.

Борьбу этих двух путей, конечно не нашедших себе полного завершения, то обрывавшихся на случайных остановках, то в самом деле приводивших к минутам гармонии, и представляет из себя судьба учения Леонтьева. Последняя цель всякого творчества и всякого учения и не может лежать в окончательном разрешении, с которым связана неизбежность окончательной ос-

тановки, а только в приближении к гармонии. Сам Леонтьев дал, можно думать, вполне точное определение этого верховного принципа человеческого творчества: «Гармония — или прекрасное и высокое в самой жизни — не есть плод вечно мирной солидарности, а есть лишь образ или отражение сложного и поэтического процесса жизни, в которой есть место всему — и антагонизму, и солидарности. Надо, чтобы составные начала цельного исторического явления были изящны и могучи, — тогда будет и то, что называется высшей гармонией». И от его системы как одного из жизненных явлений можно требовать лишь такой гармонии, т. е. связи, скрепляющей в цельный логический организм противоборствующие страсти ума.

Казалось бы, оба пути Леонтьева не могут существовать одновременно, не уничтожив друг друга. Но в действительности их ясно намеченные линии видны на всем протяжении его учения. Точно он хотел до конца исчерпать эстетизм в обеих его возможностях, не сомневаясь в конечном иррациональном их единстве. «Как всегда случается в истинно великих и роковых исторических событиях, живое чувство сердца и мечты возбужденного патриотизма совпадают в бессознательных стремлениях своих с самым верным, спокойным и дальновидным политическим расчетом», — так по частному вопросу он высказал уверенность в конечном параллелизме двух путей, которую нужно счесть постулатом всей системы. Все ее построение так же, как исходный пункт, намечало, таким образом, переход к мистике. Недоказуемое совпадение формального принципа с живым единством еще раз могло напомнить Леонтьеву, что «в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное». В этом постоянном приближении к таинственному, в предчувствии Божества, создавшего безжалостность логических требований и неосуществимых, но ослепительно-ярких идей, в демонической борьбе с Божеством во имя осуществимой на земле гармонии и, наконец, в побежденности Божеством, в последнем самоуничтожающем смирении перед Ним скажется другая, *мистическая* судьба учения Леонтьева.

Сначала, конечно, нужно представить себе с возможной ясностью его логическую структуру.

Из отдельных глав учения Леонтьева можно на первую очередь поставить главу об искусстве. Искусство не стояло в центре его метафизики. «Отраженная эстетика искусства», естествен-

но, была для него второстепенной проблемой. Но, вероятно, для современности самый близкий подход к Леонтьеву дадут его отдельные мысли об искусстве и случайно появлявшиеся критические статьи. Едва ли он сам сознавал всю важность для русской культуры того, что он мог бы об искусстве сказать.

Одна из первых статей Леонтьева «Письмо провинциала к г. Тургеневу» — о романе «Накануне» — была напечатана в «Отечественных записках» 1860 г. по просьбе Тургенева. Почти последняя его работа — большая статья о романах Толстого, напечатанная за год до смерти Леонтьева в «Русском вестнике» под очень смелым заглавием «Анализ, стиль и веяние», — производит впечатление статьи не боевой, но написанной между прочим, на досуге. Эти две статьи почти исчерпывают материал для этой небольшой главы его учения, и в то же время обе они служат выражением цельных эстетических взглядов, применимых к гораздо более широкой области, одних и тех же, чрезвычайно нерусских критических приемов. Русская критика даже до сих пор еще не в силах дифференцировать искусство от социологии. Бедность мысли, приводящей к такому смешению ничего общего не имеющих между собой объектов, едва ли полезна даже для социологии, которой так охотно искусство подчиняют.

«Письмо провинциала» производит впечатление совсем одинокого, затерянного в 60-х годах голоса. Оно написано очень скромно, даже нерешительно, без всякого полемического задора, хотя Леонтьев сознает свое теоретическое одиночество. «Теперь нравственно-исторические вопросы везде пролагают себе путь, везде слышен голос искренней любви к пользе, поэзия говорит о высокой деятельности, и критика принимает нередко более исторический, чем художественный характер... Я мучился желанием отвлечь нравственный вопрос от эстетического». И сколько еще придется промучиться русской критике, чтобы счесть правомерным это не только законное, но даже довольно элементарное желание! А Леонтьев едва ли искренно написал о своем «мучении»; могло ли мучить то желание, которое было прирожденной манерой, могла ли мучить та зоркость взгляда, которая позволяла ему видеть, что отдельный объект действительно стоит отдельно? На замечания Леонтьева о «Накануне» можно было бы возразить: тем не менее роман полезен. Может быть, Леонтьев с этим согласился бы, но признать роман за эстетическую правду он по природе своей не мог бы. Все его замечания о романе вовсе не полемика, а только без умысла высказанные впечатления.

«Что за математическая ясность плана в “Накануне”. Разве такова жизнь? Жизнь проста; но где ее концы, где удовлетво-

ряющий предел красоты и безобразия, страдания и блаженства, прогресса и падения?» «План романа, — сказал я, — прост. Я выразился не совсем удачно; лучше было бы назвать его слишком выразительным, ясным, резким; от него не веет волшебной изменчивостью, смутою жизни. Возьмите все лица: как ясно, что они собрались для олицетворения общественных начал». Леонтьев не хочет давать никаких квалификаций, льстивых или полемических, ни роману, ни самому типу творчества, который начинал так непоправимо губить Тургенева и русскую литературу вообще. Он не назовет даже «Накануне» романом плохим, но со скромной точностью укажет на второстепенное значение этой рациональной литературы: «Обыкновенно такие произведения с первого раза все наружу и лишены той способности к вечному обновлению, которою одарены создания более туманные». Но чтобы отнять почву у такого рода литературы, он лишит ее последнего реалистического обаяния. 60-м годам было бы потому трудно бороться с Леонтьевым, что он вполне искренно защищал реализм, но отказывался назвать реализмом те спорные отвлеченные мысли, которые за него выдавались. «Разве такова жизнь?» — спрашивал Леонтьев и по поводу «Накануне». «Разве изящество и многообразие натуры не есть сила сама по себе?» И, стоя прочно на той же реалистической почве, Леонтьев понимал только, *к чему реализм обязывает,* реализм подлинный, не боящийся тайны и многообразия действительности. Только такое произведение искусства готов был Леонтьев принять, по поводу которого и в голову не придет спрашивать: «Где здесь нравственный исход? что хотел сказать автор? чья вина? что надо сделать?» (Он думал, что даже по поводу «Рудина» и «Затишья» таких вопросов могло бы еще не возникнуть.)

Так обстоятельно Леонтьев делится своими очень точными и простыми впечатлениями. Но затем, вдруг воодушевившись, он дает определение искусства, далеко выходящее за пределы того малого материала, который он анализировал. Он вспоминает о глубочайших ценностях искусства, о той связи трансцендентной, которая всегда характеризует истинный реализм. «Душа полна, и грусть ее отрадна, потому что она слышит близость бога красоты! Ничего подобного не слышится при чтении “Накануне”. Определить с точностью, почему это, едва ли возможно... Вы не перешли *за ту черту, за которой живет красота,* или идея жизни, для которой мир явлений служит только смутным символом. А какая цена поэтическому произведению, не переходящему за эту волшебную черту? Она невелика».

В этом определении самодовлеющей ценности искусства и его символического значения ясно чувствуется, до какой степени

остротою отдельных своих мыслей Леонтьев опережал свое идейно бедное время. В одной этой фразе заключен конспект сложной теории, которую самому Леонтьеву не было охоты и времени развивать. Эта фраза не единственная. Просто, указывая на тот психический факт, который не давал ему права принять отвлеченную определенность «Накануне», он вновь проговаривался о ряде мыслей, которые могли бы быть замкнуты в теорию. «Мы любим непрочность и перерождение всех вещей, и никакой односторонний идеал не насытит наше разбегающееся воображение» — отсюда последовательно вытекала бы романтическая теория воображения. Мало сказать, что ход русской критики вполне оправдал полемическую часть этой статьи, направленной, в сущности, против целой полосы русской культуры. Скромное и затерянное письмо должно было бы разрастись до трактата.

Сам Леонтьев заботился об этом очень мало. «Вы знаете, — писал, он своему молодому другу, — какое у меня дурацкое обилие мыслей; сам же я физически не в силах уже их распространять; кстати же сказать — и вы воруйте на здоровье, что нравится и с чем сердце ваше согласится. Это мне будет лестно, и только. Иначе ведь и нельзя развивать учение». На всю жизнь он и остался беспечным и щедрым. Но если о чем жалеть, то, конечно, о том, как редко темой его писаний становилось искусство. Конечно, термины искусства были бы гораздо ближе к его системе, чем малодоступные и малоинтересные подробности славянского вопроса или всегда злободневно-поверхностные политические новости. В этом отношении Леонтьев остался сыном своего времени и не мог уйти от вопросов, которые рационализм приучил считать самыми важными. Быть может, он сам жалел о том, что «у многих ли образованных и деятельно живущих людей в наше время, в России, есть тот сердечный досуг, при котором легко читаются и всей душой становятся понятными все эти великие и *истинно досужие прежние поэты*? Для понимания поэзии нужна особого рода временная лень, не то веселая, не то тоскующая, а мы теперь стыдимся всякой, даже и самой поэтической, лени!..» Этому стыду и Леонтьев заплатил дань, миновав в своих мыслях классического «гуляку праздного», хотя сознавал, что «искусство есть цвет жизни и самое высшее, идеальное ее выражение».

О литературе он не писал теоретически (другие искусства то время старалось не замечать в своих теориях). В разных его статьях можно найти списки принимаемых и отвергаемых им авторов, но не как оправдание какой-нибудь его теории, а лишь как образцы его вкуса. Исковерканный стиль русского натурализма

приводил его в негодование, очерки Решетникова [13] он находил бессмысленно грубыми, остроумно подмечал отсутствие чувства достоинства у Молотова, героя Помяловского, но принимал «эфирные стихи Тютчева» и «*всего* Пушкина, который не оскорбит самого причудливого вкуса». Борясь с «Накануне», охотно включал в свой список «Фауста» и «Первую любовь». Думал, что «Чайльд Гарольд гораздо реальнее притворных и напыщенно-холодных гражданских сетований Некрасова», который «заставляет себя какофонически петь на казенные темы». Убегая от желчной подозрительности и надуманной грубости натурализма, считал, что «старинная манера повествования и реальнее в хорошем значении этого слова», вспоминал, наконец, что на свете есть еще хорошие вещи вроде «Од» Горация в переводе Фета, «Manon Lescaut» [14], трагедий Софокла и детских эпических песен новых греков, — словом, был чудаком, искавшим строгого стиля в ту эпоху, которую Достоевский назвал «серьезной, пресерьезной».

Но ни о ком из этих авторов Леонтьеву не случилось говорить подробнее. Только один раз он воспользовался своим монастырским досугом, чтобы приложить мерки стиля и совершенной формы к частному случаю, выбранному довольно неожиданно. По крайней мере, *так* к романам Толстого не подходил никто. Они слишком волновали своим нравственным смыслом и в один вопрос объединялись с проповедью. Леонтьев вовсе не безразлично относился к проповеди Толстого, наоборот, готов был ожесточенно бороться с нею как с одним из ликов своего постоянного моралистического, эгалитарного врага. Но это в другом месте. В романах же он оценивает их стиль, психологический анализ, веяние изображаемой эпохи, элементы подлинного реализма, как бы забыв, что существуют иные вопросы, ограничив свои метафизические способности узостью задачи. Ее узость, разумеется, мнимая. Ибо ничто о существе идеи не говорит так, как непреложные принципы ее формы. Леонтьев, конечно, прав, как будто сделав своей темой лишь вопрос о том, в чем Толстой претерпел влияние русской реалистической школы. Тот, кто ограничился бы, читая этюд Леонтьева, этой явно его темой, все же ближе стоял бы к сущности творчества Толстого, чем при обычном внимательном розыске бытовых мелочей толстовской жизни. Леонтьев прослеживает, как постепенно Толстой освобождал свой стиль от реалистических уродливостей, достигая «совершенной, кружевной ткани чувств, как в своем излишестве психологического анализа спускался до натуралистической подозрительности», и как «зеркало художественного отражения

становилось все чище и вернее», как, выросши на тройном русском отрицании: политическом, моральном и эстетическом, Толстой сумел это тройное влияние преодолеть, поднявшись до рассказов, подобных «прекрасным сосудам из чистого, полупрозрачного, белого и дорогого фарфора», став «венцом реальной школы, самым высшим и полным ее проявлением».

Леонтьев ограничивается формальным анализом, все детали которого отчеканены. Но впечатление остается такое, что этот формальный и по своей точности достоверный вывод — только плотина, сдерживающая временно поток дальнейших метафизических вопросов и следствий. Вот признание в Толстом крайней грани реализма, его логически последнего напряжения — поставить на очередь проблему о том, что́ по ту сторону грани. Но условная плотина стойка. И как прекрасно это зрелище сдерживаемых следствий, ограничиваемого, но в каждый момент могущего возникнуть метафизического полета. От статьи Леонтьева, своим чистым стилем созидающей самостоятельный эстетический объект, не хочется уходить. Она так спокойна, совершенна, холодна.

Но всегда одновременно в Леонтьеве чувствуются противоборствующие силы: горный холод логики и мятежные сердечные волнения. В списке его поэтов явно преобладает стилистический холод. Но по недовысказанным мыслям о «Накануне» знаешь, что он мог бы немало рассказать о разбегающемся воображении, о произведениях взволнованного романтизма. И много позже Леонтьев признавался в своей любви к «капризному романтизму». Этих рассказов, естественно, ждешь. Но какие-то случайности уводили его от этой темы. И даже нужно указать, что он был близоруко-несправедлив к творчеству Достоевского, единственного человека, который смог бы ответить на его требование «потрясающей музыки чувств». На Достоевского Леонтьев всегда брюзжал, находя у него лишь «безумные извороты больного и бессильного самолюбия», «трагизм каких-то ночлежных домов, домов терпимости и почти что Преображенской больницы». Трудно сказать о причинах этой явной ошибки Леонтьева. Отчасти она была наследием рационализма, заставлявшего его все же искать и темы, предмета в искусстве, а не только чистой и достоверной формы. Он хотел почему-то буквально, в быте понимать Достоевского. Еще больше в этом сказывается умышленное пренебрежение к искусству у Леонтьева, не потерявшего еще надежды — устроить и украсить человеческую *жизнь*.

Да, конечно, отчасти рационализм. Но еще гораздо больше — увлечение осуществимостью своей идеи, слепая надежда на воз-

никновение в жизни героизма. Эта надежда, на которую устремлены все силы Леонтьева, из которой проистекает вся возбужденность его ненависти, потерпит крушение. И этот *неизбежный кризис практического романтизма* будет иметь для новой культуры какой-то огромный предостерегающий смысл.

Искусство не важно, искусство — второстепенная проблема, потому что сама жизнь должна стать достойной эстетической оценки. Любопытно прекрасное в искусстве, но важно только прекрасное в жизни. «А "прекрасное" нынче все потихоньку спускается в те скучные *катакомбы пластики,* которые зовутся музеями и выставками и в которых происходит что-нибудь одно: или снуют без толку толпы людей малопонимающих; или "изучают" что-нибудь специалисты и любители, т. е. люди, быть может и понимающие изящное "со стороны", но в жизнь ничего в этом роде сами не вносящие... Сами-то они большею частью как-то плохи — эти серьезные люди».

Увы! Леонтьев, вероятно, прав, и сами эти «серьезные люди» должны будут с ним согласиться. Впрочем, шутить об этом не хотелось бы, так как из всех попыток идеального устроения на земле попытка Леонтьева была наиболее строгой, наиболее требовательной. В ее неудаче нет случайности. В ней обнаруживается та *неосуществимость прекрасного,* которую нужно принять во всей ее серьезности.

Не постигло ли Леонтьева суровое наказание за его доверчивость, за слепую уверенностью в правдивости жизни?

Тем большую остроту приобретает завершающий развитие его учения пессимизм, что по самой природе своей Леонтьев был проникнут верой в возможность жизни, представляющей из себя чистое и полное цветение, соединяющей интенсивность чувств с разнообразием внешнего выражения и со строгой чистотою формы. Нет самодовлеющего абстрактного ряда идей, нет призраков искусства — и то и другое лишь следствие цветущей жизни, лишь проявление ее богатства или ее близкие и осуществимые цели. Жизнь правдива, и не может быть идей, томящихся бесспорностью своего должествования и в то же время не осуществляющихся конкретно, не находящих себе выражения вовне, видимого и живого. Все четкие линии схем и логических построений Леонтьева освещены пламенем этой веры. Доверчивое увлечение безумной мыслью о богатой событиями и красками жизни у него так сильно, что он готов закрывать глаза на все

разочарования, которые все настойчивее и настойчивее будут вставать перед ним, готов уноситься в свою единственную, любимую идею, предъявляя к истории неумолимо-строгие требования, а когда она и малой их части не захочет исполнять, он будет искать хоть маленького островка жизни по его плану, готов будет забывать большое и видное, если только крохотная частность оправдывает его.

Леонтьев сознавал, как значителен должен быть переворот в человеческих суждениях, если только послушают его. «Чтобы вы могли понять меня, вам надо *забыть все, что вы знали,* и слушать меня долго и часто, увлекаясь не желанием переспорить, а жаждой понять». Так ответил он раз своему собеседнику по частному вопросу, но мог бы и даже должен был бы сказать о всей своей эстетике жизни. И, в сущности, разумом он до конца не увидал своей неудачи, потому что всегда находились еще нелепые примеры, которые *для него* оправдывали его теорию. Но теперь становится ясной во всей его судьбе *невозможность,* соединившаяся неотделимо с его «цветистыми мыслями». Только будут ли они для нас менее ценными оттого, что он сам не нашел для них осуществления и, может быть, доказал даже их неосуществимость вообще? Конечно, нет. Больше того: если бы они в самом деле были приложимы к жизни, стоило ли бы о них говорить? Они осуществились бы, и всякий теоретический интерес к ним бы пропал. Невозможность не нарушает чистоты идей, но она же придает драматизм всему столкновению Леонтьева с историей, всему постепенному отвержению Европы, русской интеллигенции, народа, историю которого составляет судьба его учения.

Первым объектом, подвергнувшимся эстетической оценке, была Европа. В «Египетском голубе» Леонтьев говорит о причинах своей вражды к ней: «Все путешественники надоели даже, говоря о живописном Востоке. Но дело не в маскараде каком-то, а в том, что европейская цивилизация мало-помалу сбывает все изящное, живописное, поэтическое в музеи и на страницы книг, а в самую жизнь вносит везде прозу, телесное безобразие, однообразие и смерть». Этот суровый приговор не был минутным впечатлением. Холодная страсть логики созидала социологическую теорию развития, укрепляющую и обосновывавшую это впечатление. Полнее всего основная в учении Леонтьева теория развития им изложена в статье 1875 г. «Византизм и славянство» (важнейшая часть первого тома «Восток, Россия и славянство»).

Теория вновь уводит в разреженную атмосферу абстрактности, формальных принципов, безжалостных оценок. Чтобы по-

дойти к ним, нужно вновь проникнуться чувством Леонтьева, что «у идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки». Как бы ни казалось неестественным с таким чувством изучать человеческую историю, здесь оно особенно необходимо. «Политика международная не есть сентиментальная идиллия». «Вы видите, я ничего не говорю о *сочувствиях*, о *страданиях* и т. п. Все эти сердобольные фразы ни к чему не ведут».

Такая строгость дала Леонтьеву силы создать точное определение культуры: «*Культура есть не что иное, как своеобразие*». Эта формула приводит к кажущимся сначала неожиданным следствиям: «китаец и турок поэтому, конечно, культурнее бельгийца и швейцарца». Чувство неожиданности не есть оценка правильности, для которой существует лишь один логический критерий: замыкает ли формула своими следствиями весь круг подлежащих ей объектов? Идею своеобразия Леонтьеву удалось применить к полному (экстенсивно) объему истории, прибегнув к закону развития, заимствованному из наблюдений над органической жизнью и гипотетически примененному к истории. *Развитие* в природе Леонтьев изображает как «постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности», постепенную индивидуализацию, осложнение, «увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства». Вершиной первой стадии является период цветущей сложности. А затем всякий организм вновь упрощается, приближаясь к смерти. «Все постепенно понижается, мешается, сливается, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее». «Все вначале просто, потом сложно, потом вторично упрощается, сперва уравниваясь и смешиваясь внутренне, а потом еще более упрощаясь отпадением частей и общим разложением». «Тому же закону подчинены и государственные организмы, и целые культуры мира. И у них очень ясны эти три периода: 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности, 3) вторичного смесительного упрощения». Европа пережила первые две стадии и теперь смесительно упрощается. Возрождение, эпоха ее «сложного цветения», — позади. «Большее однообразие областей, смешение сословий, подвижность и шаткость властей, принижение религии, сходство воспитания и т. п.» — все это черты того либерально-эгалитарного процесса, который следует признать «предсмертной болезнью», «исполинской толчеей, всех и все толкущей в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы».

Эта с бесспорной отчетливостью формулированная теория может встретить два отношения к себе: ее можно оценивать спе-

циально, но абсолютно, как теорию социологическую. Тогда следовало бы оценить и все привлеченные Леонтьевым факты, привлечь, может быть, и иные исторические формы культуры, оставшиеся вне его зрения. Тогда на первом плане стоял бы вопрос о социологическом методе и о праве Леонтьева гипотетически прилагать к социологии законы органической жизни. Эта специальная оценка дала бы для исторической методологии важный ответ, но не дала бы никакого материала для суждения о связи этой теории с судьбою всей метафизики Леонтьева, вопрос о которой составляет главную для нас тему. Другая оценка условно принимает правильность этой теории и ставит свою задачу в том, чтобы проследить, к каким следствиям должна была она повести Леонтьева и к каким действительно повела. Для условного принятия теории Леонтьева оснований вполне достаточно. Исчерпал ли он интенсивно культуру Европы или нет, все равно замеченный им уклон Европы к однотонной, механической и отвлеченной культуре — явление бесспорное.

Итак, Леонтьев точно формулировал постулат цветущей сложности, который был для него не теоретически безразличным выводом, но всегда ближайшей целью истории, осуществлению которой нужно всячески помогать. Из этого постулата, как это ни странно, и создалась практическая программа Леонтьева, ряд каких-то болезненно-недостоверных следствий, оторвавшихся от всяких действительных наблюдений, какая-то хаотическая смесь разочарованности и слепого доверия, точных логических построек и боязливо-беспомощных практических мероприятий, остроумной полемики, отчаяния, подлинного трагизма и подлинного пафоса со все нарастающим культом пустоты. В виде примера практически бессильной программы, как будто продолжающей ту же логическую нить, но перешедшей на русской почве к полемике, можно указать на статью «Грамотность и народность», характерную статью второго тома «Восток, Россия и славянство».

Она толковалась часто поверхностными читателями как программа реакционного дворянства. Для этого нужно заметить лишь ее вывод: «Усердствовать с просвещением народа по-европейски вовсе нет нужды» — и совсем пройти мимо той боли, с которой Леонтьев чувствует антиномию «сложного живого» и все обезличивающихся, становящихся все более отвлеченными форм жизни. Выводов статья, в сущности, никаких и не дает, она только задает вопрос, какие цели ставит появляющаяся в России культура, какими теоретическими идеями одушевлена русская интеллигенция. Onus probandi [15] лежит не на Леонтьеве, а, конечно, на тех, кто готов был прославлять Запад за его «меха-

нические открытия и распространение в нем мелкого знания (в ущерб высшему творчеству духа)». Статья Леонтьева на тему о грамотности, т. е. путях культуры, обращена вся на вопрос о ее сущности. И сама грамотность ему представляется лишь шагом к отвлеченности, к угашению непосредственных сил. «Да! В России еще много безграмотных людей; в России много еще того, что зовут "варварством". И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу сказать только, что наш безграмотный народ более, чем мы, хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация». Чем на такой тезис могла бы ответить русская интеллигенция, если, действительно, признак культуры есть своеобразие? Почему не поверить Леонтьеву, когда он говорит: «Будь наше высшее общество своеобразнее нашего народа, надо было бы предпочесть его дух, его образцы, его обычаи, его идеалы, а не простонародные». Но какие своеобразные идеи могла показать ему интеллигенция, у которой самый критерий своеобразия не возникал? «Увлечение геометрическими вкусами новой Европы?» «Образованных людей?» «Ах, эти нынешние образованные люди! Да ведь это более чем высшая степень пошлости! Худые, болезненные, раздраженные; впалая грудь, длинные костлявые пальцы, борода на впалой груди с ранних лет у них почему-то всегда почти огромная... Что толку писать поэзию какую-то, когда в жизни-то моей вокруг нет никакой поэзии».

Искание эстетически приемлемых внешних форм жизни заставляло Леонтьева стать в открытую вражду к русской интеллигенции. Еще сильнее обостряло эту вражду то «царство блага и всеобщей правды на земле», которое с полной откровенностью считали конечною целью противники Леонтьева. В борьбе против этого идеала «отвратительного счастья» Леонтьев, несомненно, поднимался до истинного пафоса, обнаруживая только строгость реализма. Нужно было хоть что-нибудь действительно пережить, чтобы понять всю логическую недопустимость «миража благоденствия земного».

«Новая культура будет очень тяжела для многих, и замесят ее люди столь близкого уже XX века никак не на сахаре и розовой воде равномерной свободы и гуманности, а на чем-то ином, даже страшном для непривычных» — в этом ожидании или даже постулате Леонтьева есть просто логическая честность. На разнокачественные части распадается вся эта полемика о русской культуре. Но для судьбы Леонтьева она, конечно, давала лишь новую убыль. Ход западной жизни, которому вполне сознательно и непреклонно подчинялась Россия, все яснее говорил о неосуществимости эстетических требований.

Впрочем, оставался еще народ. Не найдется ли у него самодовлеющей, героической жизненности? Такое толстовство, по-видимому, неизбежно ждет всякого мыслителя, кто захотел бы разрешить проблему культуры на русской почве. Только «толстовство» Леонтьева, базируясь на столь же достоверных жизнеощущениях, что у самого Толстого, находило теоретическое обоснование более объективное, не нуждаясь в тех моралистических законах, которые Толстой предвносил от себя и своими же жизненными наблюдениями опровергал. Принцип своеобразия и жизненной силы, примененный к народу, давал некоторые положительные ответы. В народе Леонтьев услыхал «речь безграмотных героев», строящих свое жизненное действие по своевольно задуманному плану, по иррациональной интуиции, с явной силой, следовательно аморально. Этого и требовал от жизни Леонтьев. «Я уже с ранней молодости привык требовать от людей больше личной характерности, изящества, выразительности и силы, чем нравственной безупречности или какой-нибудь невозможной на земле неизменности добрых качеств».

Такую силу Леонтьев находит в нескольких случаях «трогательного и драгоценного суеверия», которые так строго судил рационализм *. Леонтьев рассказывает об одном раскольнике, заклавшем родного сына своего в жертву Богу. Тому согласию, к которому он принадлежал, свойственно учение о безнадежности, и на смерть сына он смотрел как на спасение его от погибели вечной. Он заколол сына, моля Бога милостиво принять жертву, и сам сознался в убийстве, сказав просто и уверенно: «Я сделал праздник святым». Заключенный в острог, он уморил себя голодом. Такого же типа и другой рассказ о казаке, отрывшем из могилы руку той женщины, которую он любил, и верившем, что эта отсеченная от покойницы рука спасла его от безвыходной тоски.

Леонтьев, конечно, прав, вспомнив эти два рассказа и не спеша исцелять народ от подобных суеверий. Какая должна быть самоуверенность, чтобы судить раскольника, двойной жертвой осуществившего свои верования! Но таких случаев Леонтьев мог вспомнить немного. Другие рассказы его взяты преимущественно с Востока, рассказы о безграмотных героях, в чертах которых соединены хищничество и рыцарство, простота чувств и энергия, — словом, те черты, которые Леонтьев описывал еще в сво-

* Любопытно, что такого свободного ума писатель, каким был кн. С. Н. Трубецкой, и то, кроме презренного суеверия, не нашел ничего в этих случаях, рассказанных Леонтьевым.

их восточных повестях. И вновь Леонтьев прав, огорчаясь тем, как быстро они меняют фески на котелки. Но и самому Леонтьеву пришлось сознаться, как мало покрывают его теорию эти частные примеры. Сказал же он: «Вера этих героев — не моя вера, не вера моего бурного и усталого сердца», нашел же в их песнях (а должен был бы найти и во всем строе их жизни) только «какое-то здоровье, спокойствие, веселость, что-то сердечно-поверхностное».

Еще раз оставалось ему признать, что вся живописная прелесть Востока, все находимое иногда своеобразие народной жизни далеки от «тонкого благоухания возвышенных чувств». Но куда же было еще идти и какой жизни искать? Одна становится все отвлеченнее, бездейственнее, однообразнее, другая вышла ли из первоначальной простоты? Чем меньше жизнь готова была подчиняться его идеям, тем жестче хотел он казнить ее, пренебрегать ею или уноситься в отвлеченно-стройные схемы, для которых находил наименее подходящие жизненные примеры. Требование героических форм жгло его все более неумолимо. «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия?» [16]

Более страстно едва ли можно выразить боль о жизни, которая *должна быть* прекрасна и богата. Но все-таки для каких времен могли бы быть критерием легендарные Моисей и Александр? Не лучше ли лелеять легенду, остерегаясь смотреть на их действительный жизненный облик? Вот мысли, с которыми ни за что не согласился бы Леонтьев в своем чистом доверии к жизни, в своем желании беречь каждую крупицу действительного драматического романтизма. В прошлом такие крупицы стали виднее. А для Леонтьева они сливались в самостоятельной ценности узор. Разве не была — спрашивал он — гармонией разнообразия николаевская эпоха? Разве не разнообразны, действительно, ее характеры? «Николай I, Филарет, Серафим Саровский, гр. Воронцова-Дашкова и ее любовники, кн. Барятинский, Лермонтов (не как сочинитель, а как сам гусар и сам Печорин), игуменья Тучкова, крепкая баба, которая сама па-

шет, мужики вроде Каратаева, Бирюка и т. д. В Европе все это ведь более и более сливается в среднего человека».

К этому впечатлению присоединяется голос логической страсти, которая требует теоретического объяснения. «Жизнь прекраснее, когда есть резкое разделение сословий и положений», — такова теория. Практический вывод из нее — охранение сословности.

Случайно есть возможность проследить возникновение и остальных элементов византизма Леонтьева. Его монархическая программа может показаться притязательной, между тем она зиждется на одиноком наблюдении. Леонтьев сам вспоминает, как после 10 лет на Востоке он вернулся в Россию. «Во многом мне на родине пришлось разочароваться; я воображал, что "свобода" даст нам больше того *своеобразия*, о котором я мечтал. Но — увы! — я слишком скоро убедился, что... государственное начало в России оказалось самобытнее свободно-общественного». Вот тот душевный импульс, к которому также присоединилось требование совершенных, отчетливых форм.

Когда Леонтьев созидал свои законы развития, он определял период цветения как «высшую степень сложности, объединенной неким внутренним деспотическим единством». Но можно ли было думать, что эта мысль станет для него оправданием политического деспотизма? Что аллегорическое понятие с такою легкостью заменится буквальным толкованием, и за объективно-достоверную форму будет им приниматься такой внешний и несущественный признак, как форма государственной власти? Временный, не самодовлеющий по своей условной силе, относительный и томительно-однообразный государственный строй стал для Леонтьева осуществлением абсолютной, чистой формы! Теория, постулатом которой была цветущая сложность, завершилась *культом пустоты*!

Из своего определения «культура есть своеобразие» Леонтьев в практической программе сумел сделать только одно применение: «пора учиться делать реакцию». Ради чего? Ради сохранения самой власти, не своеобразной и не создававшей никакой культуры, которой никакая внешняя власть создать и не может. Леонтьев еще определяет культуру как систему отвлеченных идей, охватывающих все стороны творчества. Какие же своеобразные идеи в какой бы то ни было области творчества созидал николаевский режим? Или факт одновременного существования логично считать причинной связью? Более ли эти рассуждения Леонтьева достоверны, чем излюбленная у его противников мысль о том, что николаевский режим был причиной трагедии Гоголя?

Не более плодотворны его поиски национального эстетического своеобразия. На полях русской культуры Леонтьев, нашел, в сущности, только один неповторимо-своеобразный эстетический объект: «цветную рубашку навыпуск». Прекрасный итог: рубашка навыпуск, охраняемая русской государственностью!

О вполне беспомощных практических выводах Леонтьева можно говорить спокойно, они не колеблют нисколько ни основных принципов его эстетизма, ни даже, может быть, его теории исторического развития. Его идеи допускали бы и совсем иные выводы — последовательно проведенный анархизм, хотя бы, был гораздо более близким к его теории следствием. Но тот кризис, который с такой наглядностью завершил его самоуничтожившийся практический романтизм, не может не волновать. Для него было много причин и в рационалистическом культе государственности, от обаяния которого Леонтьев освободиться не мог, и в то же время в рационалистической бедности западнических идеалов, от которых как можно противоположнее хотел быть Леонтьев, в доверии Леонтьева к применимости абстрактных форм и в его слепом увлечении осязательной драматичностью и красочностью. Но этого еще мало. Логический кризис системы Леонтьева волнует более глубокими следствиями. Не в том ли назначение всей его проповеди, чтобы открыть с полной достоверностью в истории неразрешимые антиномии — культурную и метафизическую? Культура, расширяясь, в то же время намечает свой путь к поверхностному однообразию. Человеческое сознание, оторвавшись от непосредственного, красочного, деятельного, бездумного существования, все глубже ощущает тоску о потерянном рае.

Быть может, когда-нибудь будут найдены те внешние формы жизни, которые осуществят эстетические требования силы и разнообразия. Но еще скорее может быть, что даже бывшие осуществления, доступные первоначальной простоте, будут утериваться все больше и больше. Тем настойчивее будут возникать эти требования. Своей практикой Леонтьев не опроверг их долженствования. Как будто, показав их неосуществимость, он на самом деле лишь проявил ту силу, которая заставляет их во что бы то ни стало предъявлять. И вовсе, конечно, не даром.

Только он не хотел видеть, что славянство и византизм здесь решительно не при чем. Россия, Турция, Китай станут европейскими странами. И сам Леонтьев знал, что «можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение». И можно ли связывать временный национальный вопрос с эстетизмом, стоящим выше отдельной эпохи и отдельной нации?

Вероятно, и свою теорию Леонтьев причислял к славянско-византийскому стилю. Но где же его славянские единомышленники и предшественники? Какое-то явное недоразумение могло бы связывать Леонтьева со славянофилами, которым он противоположен и своим темпераментом и аморализмом, даже культом государственности, с которыми он не мог столковаться ни в одном частном пункте балканского вопроса, если уже не говорить об основах учения Леонтьева. Но едва ли был бы доволен Леонтьев, если бы заметил, что на западной почве его голос перестает быть одиноким. Между тем судьба его эстетического учения намечает тот кризис, который там многие видят с не меньшей зоркостью, чем видел Леонтьев, с не меньшей и тоской. Дело не в эстетизме Уайльда, которого нелишне все же было вспомнить. Еще гораздо бóльшую серьезность можно услыхать в предсказании Фридриха Ницше: «Пустыня ширится» [17] — и в мыслях Бодлера *, увидавшего «le desert de l'histoire» [18].

На поверхности учения Леонтьева — надежды на «назревающую славяно-русскую культуру, которая одна только в силах обновить историю», на «славяно-византийский стиль», который своими принудительными формами (самодержавие, церковь, сословность, принудительная крестьянская община), по крайней мере, «подморозит» Россию от дальнейшего гниения. Но точно эти надежды созданы не рассудком, а иной разрушительной страстью, избиравшей объекты наименее прочные, чтобы их единственностью еще резче подчеркнуть ту же «великую пустыню истории». *Сознание пустыни* и трансцендентного непоправимого одиночества слышно во всем, что ни писал бы Леонтьев.

Это чувство более понятно в странах, как бы утомленных и переполненных культурою. Трагический эстетизм Леонтьева! Как он странен и неожидан в России, где именно эстетическая оценка найдет так мало культурно-стойких объектов, где, с другой стороны, столько поводов *забыть какие бы то ни было теории в практической работе,* где, наконец, еще целительна сила деревни. Однако прошло только 20 лет после смерти Леонтьева, и целое умственное течение, блеснувшее несравненной силы лирикой, выросло из того же сознания неосуществимых требований. Преждевременно, может быть, и все это течение. Часто хочется забыть о существовании и декаденства, и Леонтьева, его тайного

* *Baudelaire Ch.* Edg. Poe, sa vie et ses oeuvres.

предшественника, ибо — нужно же признаться — и декадентство и Леонтьев слишком сильны! И все-таки какое дело логике до времени: теперь проблема возникла преждевременно, но она возникнет и вновь, в свое уже время, когда легче будет констатировать, что вот и нами уже пройден тот же путь.

Часто думают, что наблюдения свои Леонтьев подогнал к своей реакционной программе, которая была его единственной целью. Думающие так правы нисколько не менее, чем те, кто философию считает психозом. Но если расширить круг наблюдений Леонтьева над ходом истории, его теоретические выводы оправдать будет много легче, чем противоположные. Неопровержим пример Италии, обойденный Леонтьевым, — страны единственной, кажется, где было действительное Возрождение и где так ясно видно нашествие безличного, механического европейского стиля. Об этом стиле и не может быть двух мнений: равно беспредметная работа на фабрике и служба; передвижение, становящееся настолько быстрым, что угрожает уничтожить само себя, при надвигающемся на все страны одинаковом стиле платья, архитектуры общедоступно-безобразной и мировоззрения общепринято-плоского; самодовлеюще-ценные теории, доступные лишь специалистам; жестокость жизни увеличивающаяся, но более искусно скрываемая моралью, — что могло бы уменьшить горечь впечатлений Леонтьева и выводов его честного эстетизма?

Здесь возникает тема вдвойне трудная, потому что программа самого Леонтьева оказалась призрачным утешением и еще более потому, что *для себя лично* он нашел выход из осознанной антиномии. Но монашество, давшее выход для самого Леонтьева, не пресекло ли оно его мыслей искусственно? Оно их обрывало, переводя в иную плоскость. Таким образом, в этой попытке разрешить антиномию чувств, становящихся все острее и требовательнее, и все оскудевающих даров жизни жизненный пример Леонтьева нас покидает. А между тем учение Леонтьева только усилило эту антиномию, обогатив ее новым примером. Тема становится окончательно нетвердой. Но было бы несправедливо сказать, что Леонтьевым она только осложнена. Быть может, еще она очищена его жертвою. Во всяком случае, блуждание по темным извилинам борьбы его идей носит в себе и отрадное, целительное чувство, которое нас покидает при подходе к религиозному примирению Леонтьева, но которое так сильно, когда находишься под властью только его пессимистического иррационализма, что невольно в самом пессимизме его ищешь иной нити, недовысказанной им, оборвавшейся потом.

Это чувство заставляет во что бы то ни стало догадываться о скрытом смысле его метафизики, хотя подобные догадки не могут быть достаточно твердыми.

Леонтьев утешал себя надеждами на обновление истории, но не мог не признать историю «роковой игрою механических сил», недоступной «разуму, который знает, до чего он слаб и до чего он подвержен роковым и неисправимым самообольщениям». Этими словами рассказана и история леонтьевских заблуждений, которые завершаются отказом разума от своих прав на улучшение жизни. Исправить ничего невозможно. Остается признать оправданным «весь естественный и никогда, разумеется, не исправимый трагизм нашей земной жизни».

Слабость разума заставляет искать того жизненного инстинкта, который вернул бы достоверность чувствам, нашел бы для них реальное осуществление. Многие готовы были поверить в правду инстинкта (Толстой, В. В. Розанов, Бергсон хотя бы). К благословенно-простой жизни не раз прорывался и Леонтьев. Однако она не могла остаться для его жизни последним, разрешающим от мук этапом, тайные ощущения оказались вовсе не простыми и не веселыми. И в учении его должна была исчезнуть эта доверчивость к непосредственным чувствам. Его учение часто подходит к тому чувству, которое он удачно называл «хорошею любовью к жизни», из которого вытекали все его восточные, народные, бытовые привязанности. Но нет возврата к периоду первоначальной простоты. Теория, отвергшая этот период, не могла бы ужиться и с «хорошей любовью». Если разуму ход истории представлялся эгалитарным оскудением, то и чувствам открывалось, что «гений жизни с грустью собирается угасить свой факел». И в самом себе, и в жизни Леонтьев видел, как уменьшается ценность и достоверность непосредственного чувства.

С одной стороны, внешние дары скудеют, внешние связи ослабевают, найти себя нечаянно и подчиниться пути быта, инстинкта становится невозможным. Но и разум, с другой стороны, не может довести до цельной и правдивой жизни. В этом моменте, отчетливо увиденном Леонтьевым, нет случайной слабости. Ум, не затуманивший себя ходом механической работы, с неизбежностью должен увидать открывающиеся пропасти и принять их. Но что значит принять? Значит ли это счесть антиномии неразрешимыми, а самому существовать, как если бы их не было, потерявшим достоверность инстинктивным импульсом или грозящими стать призраком выводами разума? Если не что другое, так пример жизненной правдивости Леонтьева от такой двойственности предостерегал бы достаточно настойчиво.

А между тем он не только принял «непоправимый трагизм нашей жизни», но и ждал постоянно, что будущее явится еще более «темным и страшным». Готов был выискивать предсказания новых бед, новых противоречий, которые в ходе истории и в личной судьбе каждого человека *должны* возрастать и усиливаться. Трагичность становится не проклятой неизбежностью, а желанным законом существования. Не какие-нибудь случайные источники, но — думал Леонтьев — безусловно достоверные «Евангелие и апостолы говорят, что *чем дальше, тем будет хуже*». «Все положительные религии были учениями пессимизма, узаконившими страдания».

Для нас неважно сейчас, действительно ли узаконяет страдания та положительная религия, на которую ссылался Леонтьев. Он искал такой религии, которая была бы оправданием пессимизма. Религия — носительница высших санкций — должна узаконить и высший тон пессимистического мировоззрения. Только такие формальные требования, предъявляемые Леонтьевым к религии, имеют для нас значение сейчас.

Что же заставляет считать трагичность постулатом? В тех же формальных, а не личных только размышлениях Леонтьева о религии можно найти ответ. «Божественная истина Откровения не могла (и не *претендовала*, заметим, *никогда*) уничтожить зло и безнравственность на этой земле, а только обещала этот рай под *новым, иным небом*». В этих словах дано полное объяснение исцеляющей силы трагедии. Новое, иное небо есть постоянно присутствующий в трагедии символ, делающий ее желанной.

Выражение этой мысли можно найти и у самого Леонтьева в ранней статье об искусстве, которая всего отчетливее намечает оставшуюся не завершенной им линию чистого романтизма. Мысли об искусстве, вполне естественно, должны дать выводы, по аналогии применимые и к метафизике, — искусство, конечно, ближе всего подходит к трансцендентным порядкам. В этой статье Леонтьевым названа и та душевная сила, которая радостно принимает крушение разума и инстинкта и его следствие — пессимизм. Обаяние искусства Леонтьев объяснял тем, «что мы любим непрочность и перерождение всех вещей и никакой односторонний идеал не насытит наше разбегающееся воображение», и смысл наших эстетических впечатлений видел в том, что искусство есть переход «за ту черту, за которой живет красота или идея жизни, для которой мир явлений служит только смутным символом». Леонтьев не развил эти очень важные определения, с поспешностью приняв, что искусство есть лишь отражение интенсивной жизни, и не спросив, не есть ли сама эта интенсив-

ность создание эстетическое. Но и позже, судя жизнь эстетически, Леонтьев как бы признавал, что впечатления эстетические не разнятся от впечатлений жизненных. Оставалось признать, что сила и тех и других создана *благороднейшей человеческой страстью — воображением.*

Логическое продолжение мыслей Леонтьева об искусстве могло бы пояснить романтическую теорию воображения. Эгалитарный процесс, который можно считать условно доказанным для хода истории, вместе с тем дает небывалое в эпохе простоты искусство. Этот факт открывает в процессе, неминуемо обнаруживающем пропасти, иную сторону. Искусство не есть отражение жизненных сил, но творчество им антиномичное. Искусство не нужно, когда жизненные силы сами ведут, оно тогда еще и невозможно. Два состояния нужно признать противоположными друг другу: физиологическое, незаметное веселье и эстетическое впечатление, которое Леонтьев описал так: «Душа полна, и грусть ее отрадна, потому что она слышит близость бога красоты». Глубоко ошибаются те, кто хотел бы богато развитое искусство считать показателем богатой эпохи. Если бы мы стали спрашивать себя, кто изображен в живописи итальянского Возрождения или в романах Достоевского, мы были бы только поражены *преображающей силой искусства,* придавшего очарование незаметному, увидавшего чистые идеи в том, что житейскому взгляду покажется поверхностной и веселой простотой. Только тем и важно искусство, что оно непохоже на жизнь, которая проста и незаметна. Леонтьев восхищался героичностью своих безграмотных героев, которые сами не замечали своей героичности, ибо она была для них нечаянным проявлением. Невыносимого счастья не увидали бы они во внезапно проглянувшем, лазурном небе и не поняли бы чудака, который ищет в осени только «очей очарованья». Легко удовлетворяемый инстинкт любви показалось бы им ненужным превращать в сложную драму влюбленности. Так эстетическая оценка преображает жизнь. Так воображение создает впервые жизнь.

Эти возрастающие вместе с обеднением непосредственных жизненных сил *обманы человеческой души* Леонтьев не принял бы в свою теорию. Его романтизм практический исходил из доверия к жизни, появившегося, может быть, в последний раз. Из его гибели вырастает романтизм чистый, который может появиться из сознания неисправимой жизни и неосуществимости требований, который знает, что теория исчезает при своем осуществлении, что жизнь благополучная незаметна, она катится легко и бесследно. Вот почему возрастающая пустыня истории в то же

время усиливает воображение, создает искусство — «потрясающую музыку страстных чувств», создает ту систему оценок, без которых жизнь стала бы незаметным физиологическим процессом. Сознание трагедии есть вместе с тем сознание психичности, одухотворенности. Разрешение трагедии есть возврат к элементарному инстинкту. Желать ее разрешения значит желать вновь спуска вниз и назад.

Перед чистым романтизмом всегда будет возникать вопрос: не потеряет ли всякие живые связи так понятый жизненный процесс, рискуя превратиться в окончательно недостоверный призрак? Подробный анализ достоверности воображения завел бы нас слишком в сторону. Было бы достаточно указать только, что символические связи, заключающиеся в искусстве и в жизни, понятой эстетически, обладают достоверностью такой силы, что «новое иное небо» становится близким. На этом моменте романтизм мог бы остановиться. Сквозь ряды внешне безразличных фактов в трагедии земного существования, принятой исчерпывающе, бывают видны очертания неожиданного, таинственного узора: события своей, а при большей силе и чужой жизни приобретают смысл осуществления Идеи. Фактически в жизненной борьбе такие моменты редки, значение приобретаемой ими гармонии от этого не уменьшается. Таким образом, можно еще раз указать на то, что «в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное», как с полной ясностью чувствовал и Леонтьев. Эстетика мистична по своему существу.

Но, может быть, для того чтобы удержаться на этом моменте романтизма и только на мистике, нужны чрезмерные силы. Вот почему невыносимое сознание трансцендентного одиночества заставляет помышлять об утешении какой-нибудь положительной религии. Только искусство, только эстетически принятая жизнь — вечное преддверие, лишь смутно предчувствуемые символы, прерывистое приближение к гармонии могут заставить помышлять о положительной религии. Но не нужно забывать, что положительная религия, придав незыблемую достоверность оценкам, в то же время кладет предел воображению, ограничивая путь чувств определенным циклом. Поэтому как бы близко эстетизм ни подводил к религии, тот момент, когда в жизни не становится виден лишь узор Идеи, но уже слышен голос «живого и личного Бога», конечно, бывает сильнейшим потрясением.

Так можно было бы наметить построение самодовлеющего романтизма, фактически часто обрывающегося примирением с положительной религией, но логически не признающего еще ее неизбежности. Было бы неуместно здесь идти дальше формаль-

но намеченной схемы, потому что сам Леонтьев разрешил увиденную и пережитую им антиномию иначе и гораздо определеннее. Здесь вновь вступают строгие, архитектурные линии. Но на всем протяжении его мыслей бывает слышен потом оборвавшийся голос, неясный, только приближающийся к областям тайным, то возбужденно-патетический, то шутливый.

«Истина совсем не “в правах и свободе”, осмелюсь сказать, а в чем-то другом — весьма печальном, если искать на земле покоя и видимой целесообразности, и весьма сносном и даже приятном в иные минуты, если смотреть на жизнь как на бурное и занимательное, частью тяжелое, частью очень сладкое, но, во всяком случае, скоропреходящее сновидение».

В этих полусерьезных словах, конечно, романтизм, струя которого так неистребимо сильна, что он кажется достоверным среди неверного и нереального на земле.

III

Вопрос о религиозном примирении Леонтьева необходимо выделить в особую проблему. Личное подчинение его православию не было логическим завершением его системы, не было и естественной развязкой его жизни. Кто, как Леонтьев, чувствовал и показал *истинно трансцендентный* характер религии?

Убедительность его религиозности особенно чувствуется на фоне литературы о религии, щедрой в наши дни, для которой так характерно, что больше всего говорят о религиозной морали, элементе наименее религиозном, наиболее повседневном и наиболее доступном для рационалистического обсуждения.

Другая формальная особенность, проявленная Леонтьевым, — это исключительно личный ее характер. Религия не есть сообщаемое другому рассуждение, не есть система логических или моральных понятий. Религия есть отмена и морали и логики, доступная только личному переживанию.

Необходимо вновь вернуться к личной судьбе Леонтьева, передавая лишь ту достоверность, которая присуща самим его переживаниям.

Перед Леонтьевым очень рано появилась возможность религиозного примирения. Но это предчувствие всегда было связано с надеждой, почти с мольбой: о, если бы было не так. Конечно, отчаянием звучало окончание «Подлипок»: «Бедная моя Греция, где ты?.. О Боже мой! не лучше ли стать схимником... свободным, прозрачным, как свежий осенний день?» Потом отчая-

ние прошло, судьба стала щедрой или, лучше сказать, сделала вид, что она окончательно щедра. Греция показалась осуществимой и в жизни и в учении. Неожиданная и как будто ненужная катастрофа пресекла ее осуществление клятвой о монашестве.

Однако эта катастрофа долгое время будет слабо отражаться в учении. Православие упоминается Леонтьевым нередко и в ранних его статьях, но упоминается как-то тускло. Когда приходится говорить о практической программе, то, конечно, православие принимается как один из элементов бытового разнообразия. Монастыри, духовенство, стиль церковных книг — одно из красочных пятен в быту, и не более того. Может быть, помня страшный голос, прозвучавший для него лично, Леонтьев не хочет бороться и в земной плоскости своего учения с христианством, хотя сознает хорошо, что христианство и не нужно и даже опасно для его системы. Не только моралью своей, порождаемой тем же эгалитарным оскудением, но еще гораздо больше — той неизбежной покорностью перед Абсолютом, которая делает безразличным и ненужным чередование пестрых, неверных, но милых событий еще не примиренной жизни.

Один только раз Леонтьев высказал с полной откровенностью эти мысли об опасности христианства, и — что особенно важно — высказал в письмах *1891 г.*, буквально за несколько дней до пострига. Значение этих писем к В. В. Розанову * следует подчеркнуть. Они с единственной отчетливостью показывают, как почти до конца боролись две антиномичные линии в учении и жизни Леонтьева.

Вновь повторяя кратко свои положения эстетизма, говоря об эстетике как мериле для всего и о приложимости мерила положительной религии *только к самому себе,* Леонтьев прибавляет несколько афоризмов, которые сам называет «безумными».

«1. Если все видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т. е. ее эстетика) суть признаки внутренней жизнеспособности человечества, то уменьшение их должно быть признаком устарения человечества и его близкой смерти (на земле).

2. Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству *по основам,* сильно вторит ему в этом *по внешности,* отчасти и подделываясь под него).

3. Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить *эстетику жизни на земле, т. е. саму жизнь.*

---

* Русский вестник. 1903. № 4–6.

4. И Церковь говорит: “Конец приблизится, когда Евангелие будет проповедано везде”.

5. Что же делать? Христианству мы должны помогать даже и в ущерб любимой нами эстетике из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике».

Трансцендентный момент религии в этих афоризмах ясен. Кризис 1871 г. определил путь, но из этого не следует, что подчиниться всецело новым нормам жизни будет легко. А уж если подчиниться им, то до конца. Нельзя принять религию и самому жить по-прежнему. Нельзя религией только дополнить прежнюю жизнь. Поэтому 20 последних лет жизни Леонтьева, как будто однообразных, полны борьбы, крайне напряженной. Она ни разу не вспыхивает до яркости кризиса, скорее тлеет под пеплом, медленно, но верно угасая, только на мгновения загораясь тоскою. Этот последний период его жизни так безупречно правдив. За много лет вперед человек увидал свое последнее убежище, и ему остается — ждать, когда исполнятся времена и сроки, вновь уходя от наметившегося пути и вновь возвращаясь уже с большею покорностью и истомленностью.

Еще в 1873 г. с острова Халки Леонтьев писал архимандриту Ново-Иерусалимского монастыря Леониду о своем желании жить при монастыре в России: «Верьте, что решение это — плод почти трехлетних дум и испытаний... мне нужно духовное подчинение». Архимандрит отвечал, что несовместимо — проходить искус монашеской жизни и заниматься литературой. Отказаться от литературы Леонтьев пока еще не мог. Он все-таки приезжает в Россию, знакомится с очень популярным старцем Оптиной Пустыни Амвросием, делая попытку отдать ему свою волю. Старец Амвросий проходит мимо него. Леонтьеву приходится ограничиться беседами с его духовным сыном Климентом Зедергольмом, протестантом, перешедшим в православие, но сохранившим в себе всю ту черствость протестантизма, которая, соединясь с ревностью к православию, сделала его влияние на Леонтьева особенно жестоким. Эта попытка войти в монастырь закончилась послушничеством в Николо-Угрешской обители, где, однако, Леонтьев оста<ва>лся только полгода, вновь вернувшись в мир. Можно думать, что со своей борьбой против последней покорности он еще не мог справиться. Недаром с такой остротою вспоминается Константинополь: «Я ежедневно терзаюсь мыслью о том, что не могу придумать средства переселиться туда навсегда»; «с отчаянием я вижу, что Богу не угодно, видно, удостоить меня возвратиться туда» (Письма К. А. Губастову).

По внешнему ходу жизни Леонтьев не скоро еще войдет в монастырь. Он будет годами жить в своем Кудинове, занимаясь литературой, переедет на несколько месяцев в Варшаву, где станет помощником редактора официального «Варшавского дневника», шесть лет прослужит цензором в Москве и только с 1887 г. поселится окончательно в Оптиной Пустыни. Но и Кудиново лежало близко от Оптиной, и уже в 1878 г. о. Амвросий удостоил Леонтьева долгой беседой, после которой тот не выйдет из его подчинения.

За эти годы Леонтьев написал все свои публицистические статьи, другими словами, тогда только и высказал систематически свои взгляды. Но если следить за ходом его чувств, всегда будет оставаться впечатление, что он пишет о прошлом, уже сложившемся. Среди той покорной усталости, которая одна остается верной, так непонятно его учение. Оно воплотило цельно свой строй идей. И жизнь Леонтьева, о которой он всего охотнее рассказывал в письмах к своему восточному другу К. А. Губастову, цельна также. Но между ними нет ничего общего.

В учении была своя борьба. Логическая страсть к четкому узору непонятно соединялась с ощущением таинственного, живого единства. Нужно было ждать, как разрешится этот поединок. Но странное зрелище, когда логические силы местом своего поединка избрали живого человека и, не считаясь нисколько с его болью, истощили и себя в борьбе, погаснув внезапно, чтобы дать место третьему пришельцу, прихода которого ничто не предвещало и который тем не менее явился властно во всем своем случайном облачении, показавшемся истомленной душе таким же общеобязательным и несомненным, как сам его приход.

Так можно было бы вспомнить схему логической борьбы. Она сильна и увлекательна. Но иногда она вся целиком может показаться прозрачной надстройкой над тусклой жизнью последних годов Леонтьева, которые так правдивы в своей жестокой, но житейской простоте.

Особенно искренни и ясны письма из Кудинова. Запертый в своем милом Кудинове, одинокий и никому не нужный, Леонтьев вспоминает иногда о прошедшей блестящей борьбе, но больше о своем одиночестве и о медленном ходе дней.

«Кажется, что для меня все живое кончено... Все вокруг меня тает... Впрочем, не думайте, что я тоскую или рвусь; я как-то тихо и благодушно скучаю — больше ничего. Ждать больше нечего; оплакивать нечего, ибо все уже оплакано давно» (1876 г.).

Как бы внести проценты за Кудиново — единственная забота его дня, который он описывает подробно, час за часом. Утро.

Мысли о денежных делах. «Семь тысяч моего турецкого долгу, жена больна... 8 рублей всего убого лежат в моей шкатулке». «Половина второго. Свободен. Запираюсь и молюсь минут 20 или полчаса. Благодарю искренно Бога за многое, почти за все, особенно за то великое мужество, которое Он во мне, при таких запутанных обстоятельствах, поддерживает... Вы не поверите, как это отрадно, когда вспомнишь свое отчаяние 70–71 годов... Повар заходит спросить: где постное масло, которое покупали... Я не знаю... Варька!.. Варька тоже не знает... никто не покупал... 6 1/2 часов. Варька затапливает камин и садится разливать мне чай. Я беседую с ней о деревенских делах и отчасти о войне...

Я теперь стал более *в сердце монах*, чем даже тогда, когда носил подрясник на Угреше!.. Не знаю, не рано ли вам это понять душою и сердцем, милый мой.

Поймете ли вы, что я рад, что *все*, все мои привязанности остыли...

О чем вам сказать еще?.. Богатство мыслей у меня все то же; но я уже вовсе не мечтаю и *приятных* планов не делаю... а живу, как птица небесная, день за днем... И благодарю, благодарю за это Бога»...

Или еще письмо — другой кудиновский вечер: «Мимоходом приходят в голову мысли — политические, литературные, социальные — одна другой свежее, но я так привык к тому, что *не мне* суждено их сообщить людям, что они, как падающие звезды, только мелькают, а я их и не поддерживаю... И лишь бы этот зеленый уголок мой был цел, хоть бы не брали у меня эти липовые аллеи, эти березовые рощи, эти столетние огромные вязы над прудом».

Это малое желание не исполнится. Кудиново будет продано, как бы для того чтобы завершить цельность биографии мыслителя. Правда, биография фактически не остановится на однообразии таких вечеров, но ни деятельное участие в окраинной официальной газете, ни обеспечивающая служба, ни литературная работа вообще не могли ничего прибавить к благодарности лишь за то, что дни идут. Вероятно, их горечь только увеличивало сознание, как безнадежны политические утешения и как несвоевременны и эстетические идеи. Литературное одиночество Леонтьева беспримерно. Быть может, и оно ускоряло примирение, которое подходило все настойчивее. В жизни не поддерживало ничто, а религия обещала утешение.

Но Леонтьев сознавал с полной ясностью, в каком случае религия внесет перемены и действительно даст утешение. От мучений создалась та гордость, которая не позволяла просить у

врага уступок. Религию нужно было принять во всей ее трансцендентной жестокости. Поэтому Леонтьева и оскорбляли так всякие построения примирительной религии. Когда он говорит о религиозных рассуждениях Толстого и Достоевского, в его голосе звучит тот тон, который можно услыхать у рабочего, отвечающего бездельнику-барину. Их «ересь», их «сентиментальное, розовое» христианство для него, знавшего, каких мучений требует религиозный искус, были лично оскорбительны. Он не хотел бы вовсе писать о религии, но от полемики с «новым христианством», очень резкой, логически острой, он удержаться не мог. Речь Достоевского о Пушкине и рассказ Толстого «Чем люди живы» дали ему случай отмежеваться от тех религиозных построений, которые станут так популярны вскоре после смерти Леонтьева. Статьи, написанные Леонтьевым по этим поводам, были объединены им в отдельную брошюру «Наши новые христиане», которая определяет подход к религии и самого Леонтьева. Над Толстым и Достоевским он одержал бесспорную логическую победу. И, конечно, эта логика шла не из его рациональной силы, а из той искренности, с которой он готов был принять надвинувшийся на него кризис, из того чувства, которое можно было бы назвать безупречной преданностью трагедии.

Толстой и Достоевский — думает он — не оказались достаточно сильными для того, чтобы избежать подчинения ненавистному утилитарному прогрессу. Они изнежены и отвлеченны. Даже к тем жизненным явлениям, о которых они писали, неприменима их «ежеминутная елейность». Разве мог Достоевский прилагать свое «полухристианское, полуутилитарное, всепримирительное стремление к многообразному и демонически пышному гению Пушкина»? Разве имел он право, говоря о Пушкине, «смешивать так опрометчиво и грубо *объективную любовь поэта,* любовь изящного вкуса, требующего пестроты, разнообразия, антитезы и даже *трагической* борьбы, с любовью *моральной,* с чувством милосердия и со стремлением к поголовной, однообразной кротости»? Также и к конкретному материалу, содержащемуся в рассказе «Чем люди живы», неприменим моральный вывод Толстого. «Ангел наказан Богом за непокорность» — вот основа сюжета, которую Толстой невольно показал, но сам заметить не захотел. Отходят от его выводов и молодой граф Ростов, и иные герои его «полунечаянного творчества». Достоевский верит в «мирную и кроткую будущность Европы», но забывает, что́ сам он показал в своих романах. Его надежды прежде всего нереалистичны. «Верно понятый, не обманывающий себя неосновательными надеждами реализм должен рано или поздно от-

казаться от мечты о благоденствии земном». Эта мечта и неосуществима и не нужна. «Разве тихое равнодушие есть счастье? Это не счастье, а какой-то тихий упадок всех чувств, как скорбных, так и радостных». Гармония возможна только одна: «гармония примирения антитез, но не в смысле мирного и братского *нравственного согласия,* а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в *жизни самой,* и в искусстве».

Любовь, смирение, гуманность, предлагаемые Толстым и Достоевским, не реалистичны, насколько же еще больше того они не религиозны! «Это жалкие, растрепанные обрывки христианства». Достоевский строит «новую национальную культуру на одном *добром* чувстве к людям, без особых, определенных, в одно и то же время *вещественных* и *мистических,* так сказать, предметов веры». Толстой предпослал своему рассказу восемь эпиграфов, но все только о любви и все из одного первого послания ап. Иоанна. Но «тот, кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а враг христианства самый обманчивый и самый опасный». Забыта другая сторона религии — и важнейшая: «Начало премудрости есть страх, а любовь — только плод». «Стыдиться страха Божия просто смешно; кто допускает Бога, тот должен его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы».

Вот, конечно, важнейший пункт столкновения трех писателей. И правда, конечно, на стороне Леонтьева, ибо те двое говорят о религии как о чем-то второстепенном, выводном из земных чувств, он же — о религии как таковой, подлинно мистической, действительно трансцендентной, следовательно и страшной. Путь к религии дает только полный отказ разума от высокомерного руководительства. Только ждать голоса, который может напомнить о неожиданном пути. Ни логически, ни житейски оправдать его будет невозможно, и тем не менее его придется принять. Бог вовсе не милостив. И религия создана не для того, чтобы смягчать жизнь. Мораль Толстого и Достоевского не может принять жизни во всей ее полноте и разнообразии потому, что она не опирается на действительную веру. Их мораль обезличивает и жизнь, и религию. Истинная же религия примет жизнь со всеми ее противоречиями и трагизмом, ибо она до конца по ту сторону жизни и антиномична ей. У Толстого и Достоевского «не договорено малости, не упомянуто о самом существенном — о Церкви». Между тем и Евангелие и Церковь не хотят идиллизировать жизнь. «Услышите о войнах и о военных слухах». «Восстанет народ на народ». «И проповедано будет сие

Евангелие Царствия по всей вселенной... и тогда придет конец». «Увидите мерзость запустения» [19] — вот линия в Евангелии, которую указывает Леонтьев новым христианам. «Пока блаженны миротворцы, ибо неизбежны распри... Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо *правды здесь не будет*. Иначе зачем же алкать и жаждать? Сытый не алчет. Упоенный не жаждет... Так говорит Церковь, совпадая с *реализмом,* с грубым и печальным, но глубоким опытом веков».

Моральное учение Толстого и Достоевского безжизненно. Это «тихое равнодушие», «кроткая, душевная Нирвана». «А горячее, самоотверженное, и нравственное, и привлекательное обусловливается непременно более или менее сильным и нестерпимым *трагизмом жизни*». Такова эстетика Леонтьева, не противоречащая, но, наоборот, всегда открытая потустороннему вмешательству, которое благостью абсолютного примирения осветит жизненную трагичность, изменив ее привычные очертания. Только из страха перед Неведомым возникает вера. «Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате назаретского плотника, Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все даже нереально, а действительность и вековечность настанет после гибели земли и всего живущего на ней: вот осязательно-мистическая точка опоры» [20].

В этом ходе мыслей Леонтьева, переданном здесь схематично, очень остром в полемике и подымающемся до пафоса истинной веры, заключена та несомненная личная правда переживания, с которой спорить невозможно. Вероятно, возможен совсем иной аспект религии, вероятно, преданность таинственным силам может привести к ясным и радостным впечатлениям. И самому Леонтьеву было труднее жизненно принять религию в том страшном аспекте, в котором она предстала перед его мыслью. Но если его эстетизм был для него и жизненной, личной нормой, то тем менее был он способен только о б с у ж д а т ь религиозную проблему.

Та положительная религия — православие, которую вполне случайные причины сделали для него единственной, была очень далека от него. Может быть, даже по строю своих мыслей Леонтьев был ближе к католичеству. Логически можно было бы наметить и совсем иные религиозные формы. Но для Леонтьева и обрядовые, и догматические особенности вероисповедания стали совершенно безразличными. Он ни разу и не пытался даже — при всем своем скепсисе — отнестись с недоверием хотя бы к частности ритуала или догмата, принимаемого Церковью. Страх перед Богом или страх перед церковным учением для него одно

и то же. «“А кто преслушает Церковь, тот да будет тебе как язычник и мытарь”, — сказал сам Спаситель. Чего же больше? Этим повелением мы обязуемся принимать спокойной, сухой, если хотите, *верой ума,* даже без всяких приятных порывов сердца, *все* учение Церкви». Вот крайнее выражение того фанатизма, без которого невозможна религия. И, в сущности, Леонтьев сказал слабее, чем было на самом деле, ибо церковному его примирению не только противились порывы сердца, но и также силы ума.

Да, Леонтьев, конечно, прав, с ожесточением отвергая религиозные построения Толстого и Достоевского, но кого приходилось принять взамен их? Ограниченного и самодовольного Климента Зедергольма? Описанная самим Леонтьевым дружба его с о. Климентом * обнаруживает всю жестокость примирения. Скромный протестант, несший свой постриг аккуратно, честно и ограниченно, благодаря своему ригоризму получил власть над всею сложностью Леонтьева.

«Я просил его однажды рассказать мне, были ли в его жизни в молодых годах какие-нибудь сильные сердечные потрясения, какие-нибудь романтические перевороты или *нестерпимые бури,* которые заставили его удалиться от мира.

От. Климент улыбнулся своею милою и веселою улыбкою и отвечал мне:

“Таких потрясений, о каких вы, вероятно, думаете, не было. Я шаг за шагом *мыслью* дошел до необходимости стать монахом”».

Об отсутствии потрясений и сам догадается всякий, кто прочтет о том, как о. Климент «жил в хорошеньком домике, очень любил тепло топить у себя и спал на хорошей кровати», смягчал какао строгость поста и любовно рассказывал о монахе Иларионе, испугавшемся трудностей семейной жизни: «А жена — знаю, какие теперь бывают жены. У мирянина — жена, дети, друзья, враги; а монах ничего этого не знает» и т. д. В какой ограниченный круг чувств и мыслей приходилось покорно спускаться Леонтьеву, подчиняясь все более узкому и рассудочному влиянию о. Климента. Конечно, о. Климент упрекал Леонтьева за то, что тот не чувствует «духовного омерзения ко всему, что не православие», говорил, как вредит Леонтьеву «любовь к поэзии, которой много и в неправильных религиях, даже в язычестве», и особенно указывал на то, что молитва «Господи и Владыко

* Русский вестник. 1879. № 11–12. И в отдельном издании брошюра «О. Климент Зедергольм».

живота моего» у греков читается иначе, что вместо наших слов «дух праздности, уныния...» там стоят: «дух праздности, *любопытства*». «У греков указывается на источник; у нас предпочли указать на результат. Если мы в праздности нашей увлекаемся ненужным любопытством, например начинаем читать вовсе до нас не касающиеся книги, то это ведет непременно к унынию».

Даже это поучение о. Климента Леонтьев вспоминает почти благоговейно и, во всяком случае, без иронии. И что же делать? О. Климент был прав: тем или иным путем Леонтьеву нужно было освободиться от уныния. А был ли перед ним *иной* путь? — можно спросить вполне искренно.

Оставалось отыскивать хоть какую-нибудь отраду в пути суровом и узком, подчеркивая эстетику монастырской жизни, богослужения, «успокоительного» пейзажа, окружавшего Оптину Пустынь, любоваться на «мирный, разубранный разноцветными и душистыми цветами и со всех сторон огражденный высоким и густым лесом Оптин скит». Но об идиллии и не нужно думать. Идиллии и не хотел Леонтьев, и не цветы влекли его в монастырь. «Христианство в основании своем есть безустанное понуждение о Христе». «Заслуга только в вере, в понуждении, в покаянии, в смирении, если не можешь понудить себя. Вопреки сухости сердца и равнодушию ума *принудительная* молитва эта выше, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая». Не по своей воле Леонтьев вступил на этот путь, но, вступив, он шел до конца и с полной отреченностью принимал, что «монашество есть цвет христианства».

Последовательность этих трансцендентных переживаний, этого приближения к Богу поразительна. Только и сам Леонтьев не мог скрыть чувства ужаса. В конце тех же воспоминаний он описывает, как ходил к могиле о. Климента. «Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на Распятии горит красная лампадка в фонаре, и откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте и знаю, что там около этого пунцового, сияющего пятна... (фраза не кончена Леонтьевым). Иногда оно кажется кротким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов».

Жизнью при монастыре и беседами с о. Климентом далеко еще не завершилось примирение Леонтьева. Его наиболее важным моментом была идея *старчества*. Пока еще оставались лич-

ные помыслы, работа, уводившая от монастыря, тогда еще господствовало некоторое своеволие, решительно неприемлемое для истинной религии и прекращенное подчинением своей воли другому лицу — старцу. Этой идеи в светской литературе никто, в сущности, не касался *. А между тем именно она придает строгость классических форм личной религиозной судьбе Леонтьева и, может быть, религии вообще. Его ожидание утешения от религии и сводилось к надежде на руководительство старца.

Уже сейчас же после приезда из Турции Леонтьев поехал в Оптину, чтобы видеть старца Амвросия. Но как бы ни был он готов к послушанию, старец не принял его воли, ограничиваясь краткими беседами. Пять лет пришлось Леонтьеву ждать, когда старец разрешит его жизнь, «сложную, трудную, очень запутанную», все более привыкая к мысли, что полное отсечение своей воли будет единственным спасением.

«Я знаю одну монахиню, — вспоминает Леонтьев **, — жившую около Оптиной, чтобы не расставаться с о. Амвросием. Она не раз говорила мне: “На *свою* совесть полагаться ужасно”. Женщину эту я знал с детства ее... характер у нее и обидчивый донельзя, и гордый, и властолюбивый... Но о. Амвросию она лет 12 тому назад отдала свою волю сразу и навсегда... Ей *так* было *легче*».

И о. Климент «без позволения старца даже и в лесу прогуляться не смел никогда». Его мысли о старчестве элементарны, как и все у него. Но вот что страшно: вся леонтьевская сложность все неизбежнее сжималась до такой элементарности, только и могла быть успокоена этой условно принятой простотой.

Разум наш недостаточен, Иуда был апостол, а разбойник разбойничал, Арий был человек лично прекрасной жизни, но принес больше вреда, чем убийцы, — так рассуждал о. Климент, делая вывод: «Что бы ни ответил старец, я приму покорно». А когда его спрашивали: разве у старца в душе не происходит общечеловеческая борьба? — ему оставалось логически продлить это рассуждение о руководительстве, не личном, не по одаренности, но по авторитету: «И у старца бывает, как у других людей, духовник (иногда несравненно низший его по уму и жизни), но для духовных чад своих старец должен являться невозмутимым».

---

* Старец Зосима Достоевского должен был бы возмущать Леонтьева. В сопоставлении с тем, что так правдиво Леонтьев о старчестве рассказал, каким он кажется неверным и исторически, и душевно [21].

** Письмо о старчестве: Русское обозрение. 1894. № 10.

На таком признании могли сойтись и Зедергольм и Леонтьев, при всем их различии по существу: тайны мира иррациональны, никто не ручается за праведность поступков и достоверность чувств, нужно покориться всей случайности повелений другого человека, который *должен казаться невозмутимым* хранителем Божиих решений. Без такого отсечения своей индивидуальности для Леонтьева не было пути, были только «нестерпимые бури», от которых нужно было освободиться: Леонтьев хорошо знал всю случайность радостей, знал, как неосторожно ставить их своей целью, ибо вмешается иная сила и из того, что считал радостью, сделает безвыходные муки. «Все приятное и утешительное не от нас, а от Бога» — так резюмировал Леонтьев свои наблюдения над жизненным счастьем, добровольно принимая теперь «ежеминутное несносное понуждение, которое и есть настоящее монашество, т. е. добровольное хроническое мученичество во славу Божию». И если Бог устроил жизнь так, что нужно «скорбь считать настоящим назначением человека на земле», то остается покориться Богу, в своей жизни умышленно осуществлять Им начертанную программу скорби, в надежде, что «пока религия жива, все еще можно изменить и все спасти, ибо у нее на все есть ответы и на все — утешения». Это даже не надежда, а требование. Утешение должно быть. Если «телесное истязание и нестерпимая в иные дни душевная борьба, уныние и туча» предстали с такой неизбежностью, то, очевидно, они принесут душе успокоение — награду за трудный подвиг. Религия должна освободить от «обманчивого и коварного изящества зла», от «языческих богов, реальное существование которых святоотеческое христианство признает, считая их демонами, постоянно увлекавшими человечество на свой ложный путь». Леонтьев хорошо знал о силе этих демонов и в искусстве («демонический гений Пушкина»), и в жизни. Прав его биограф А. М. Коноплянцев *, говоря, что вся жизнь теперь ему представлялась борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими) [22].

Религиозная практика открыла перед ним возможность преодоления страстной эстетики. Мораль, догматы религиозные — до них Леонтьеву не было дела. Ему нужна была житейская помощь. Не разрешение демонизма, который оказался неразрешимым в своих антиномиях, а преодоление его, забвение. Сам Леонтьев не казался ли себе чистым воплощением демонизма, и значит, не было ли только одного исхода — отсечения самого

* Памяти К. Н. Леонтьева. Литературный сборник.

себя? Для этого и было предназначено старчество, сущность которого очень точно определяет церковный биограф о. Амвросия: «Что бы ни задумал духовный сын старца, обо всем он идет советоваться со старцем и просить его благословения. У духовных чад старца нет своей воли, нет своего образа мыслей, своих рассуждений. Про всех старец знает все... Таким образом, в общем старец есть лицо, которое производит то живое и деятельное отсечение воли у братии, которое требуется иноческими обетами от каждого монаха» [23].

Только монашество, соединенное с полной покорностью старцу, могло дать действительную победу. Остальное в православии было или догматом, т. е. одной из логических идей, которой Леонтьев мог бы противопоставить свои умственные идеи, или моралью, с которою, как бы ни была она сильна в христианстве, Леонтьев считал бы необходимым бороться, или, наконец, эстетическим элементом, который в православном ритуале Леонтьев очень ценил, но не считал полным ответом на все его эстетические требования. Только *во власти* старца могла проявиться та исцеляющая иррациональность, которая должна показаться объективному взгляду чистой формой трансцендентной *случайности*.

И вот на этот раз ожидания Леонтьева в самом деле обмануты не были. Религия дала ему утешение и руководительство. В 1878 г. умер о. Климент, и после пятилетних ожиданий Леонтьев получил сердечный доступ к старцу Амвросию, который и руководил им почти до смерти. С вполне примиренным сердцем Леонтьев вспоминал перед смертью об этом руководительстве и о том, как неожиданно счастливо оно началось. После смерти Климента Леонтьев ожидал в зальце выхода о. Амвросия.

«Я помолился на образ Спаса и сказал про себя: Господи! наставь же старца так, чтобы он был опорой и утешением! Ты знаешь мою борьбу! (Она была иногда ужасна, ибо тогда я еще мог влюбляться, а в меня еще больше!).

И вот о. Амвросий на этот раз продержал меня долго, успокоил, наставил, и с той минуты все пошло иначе. Я стал с любовью его слушаться, — и он, видимо, очень меня любил и всячески меня утешал.

Просите хорошего старца и дастся вам!»

Этой просьбой и ее исполнением заканчивается жизнь Леонтьева. Как она исполнилась, в чем проявилось руководительство, Леонтьев не стал бы и не мог, конечно, рассказывать. Постороннему наблюдателю очень трудно заметить перемену в чувствах его после 1878 г. Конечно, бывали новые вспышки эстетизма и борьбы. Но путь был найден, и путь этот не обманул. Успокое-

ние спускалось на его душу медленно, но верно. Леонтьев становился все более «больной и усталый, но сердцем веселый и покойный». Летом 1891 г. он принял тайный постриг с именем Климента, за несколько месяцев до смерти. Монашество было для него коротким, но настоящим предсмертным счастьем.

В этой развязке есть та правда примирения, которую всегда приносит смерть и которую подготовило монашество — полусмерть. Но есть нечто большее, более исключительное. Покорность старцу переносит нас в не свойственные ни христианству, ни нашему времени идеи. Христианство и религия вообще здесь встают в необычной, но чистейшей форме. В самом деле, принятие старческого руководительства есть та же покорность случайности, которая проявлялась в классическом религиозном гадании.

Я нисколько не хотел бы заподозревать личную проницательность, личное душевное богатство хотя бы руководителя Леонтьева — старца Амвросия. Ни одного неосторожного слова не хотелось бы сказать ни об о. Амвросии, ни об Оптиной Пустыни, сыгравшей какую-то навсегда неизвестную роль для Гоголя и И. Киреевского, Толстого и Достоевского, Вл. Соловьева и Леонтьева. В частности, влияние о. Амвросия на Леонтьева отличалось такой широкой терпимостью, которой нет ни у русской интеллигенции, ни у христиан-моралистов. С благословения старца Леонтьев написал свою арелигиозную, а кое в чем и «демоническую» статью о романах Толстого. Хотя бы по этому видно еще раз, как Леонтьев был прав, обратившись к церкви, а не к повседневно-христианской морали.

Но все-таки сущность старчества не в личной одаренности старца, а только в его условной авторитетности. Не нужно забывать о несравненно низшем его духовнике, и особенно о том, что какая бы ни была личная проницательность у старца, она все-таки *несоизмерима с его властью,* с его правом знать и судить *все у всех*. Старчество все основано на чистой от рациональных примесей случайности, на классической покорности судьбе. За чертами христианскими здесь видны идеи более вековечные, строгие линии единственной и единой религии.

С такой точки зрения и развязка жизни Леонтьева и вся его жизнь приобретают исключительный для новой культуры смысл, к которому применима вполне эстетическая оценка. Здесь есть действительное «единство разнообразия». Больше того: в ней осуществились те чистые формы, которые по аналогии можно называть и эстетическими терминами. Жизнь Леонтьева с ее кризисами, просветлениями, антитезами, с исканием аполлони-

чески-ясной радости романтична. Этот аполлонический рай мыслится то в виде «Греции» (параллель: пушкинская «легкокрылая радость» [24]), то в виде «архитектурного спиритуализма», как Леонтьев любил называть свое строгое и четкое учение, то, наконец, в виде «живописной драмы земного бытия», которую он не только описывал, но и жизненно осуществлял.

Однако романтизм — это уже исключительно — нашел себе завершение. Настал момент, и Леонтьев с полной готовностью жертвы увидал в своей жизни и своем учении *обреченность*, о которой он писал в письме к Е. С. Карцовой: «...поймете ли вы меня, если я вам скажу, что мне ничего не проходит даром; ничего не прощается так, как прощается многим другим» [25]. Жертва стала необходимой и была им принесена. В этой его последней покорности судьбе видны черты подлинной трагедии, выступающей сквозь пестрый узор его жизни с такой неизбежностью, которая присуща только трагедии античной.

А. А. АЛЕКСАНДРОВ

Памяти К. Н. Леонтьева

I

К издаваемым мною письмам ко мне Константина Николаевича Леонтьева считаю нелишним присоединить несколько страниц, посвященных его памяти.

Здесь найдут себе место и сжатая канва для его биографии, и краткий обзор его литературной деятельности, и краткие воспоминания о моем с ним знакомстве.

Константин Николаевич Леонтьев — один из наиболее своеобразных и в высшей степени интересных русских писателей.

Интересен он и по своей яркой и разнообразной, кипучей и полной переворотов, необычайно богатой внешним и внутренним содержанием жизни, и по столь многогранному и сложному и в то же время столь цельному и простому в своей основе миросозерцанию, и по особенностям своего оригинального и смелого, полного несокрушимой силы и тонкой, нежной грации литературного таланта, и по своеобразию своей литературной судьбы.

Происходя из старого, но уже несколько обедневшего дворянского рода, родился он 18 января 1831 года в родовом имении отца селе Кудинове, Калужской губ., Мещовского уезда.

Он был самым младшим, последним ребенком у своей матери, и притом — как рассказывал мне сам — не был ею доношен, родившись не девяти, а всего семи месяцев, «как Владимир Соловьев», — прибавлял он. Опасаясь за его жизнь, его в первые дни после его рождения подвешивали, завернув в заячью шкурку, к потолку бани, пока он не окреп.

Первоначальное домашнее воспитание получил он под руководством своей матери Феодосии Петровны, урожденной Карабановой, отлично кончившей курс в петроградском Екатерининском институте и лично известной покойной императрице Марии

Федоровне. Поступив затем в кадетский корпус, он вскоре перевелся из него в Калужскую гимназию (в 1841 г.). По окончании в ней курса поступил в 1849 году в ярославский Демидовский лицей, но там тогда, как он говорил впоследствии, «так мало занимались», что он «испугался и соскучился» и среди зимы того же года перешел на медицинский факультет Московского университета, поселившись в доме своих московских родственников.

За год до полного окончания университетского курса он в числе нескольких других студентов выразил желание, по случаю начала Крымской кампании, поступить на военно-медицинскую службу и, сдав экзамен на степень лекаря (в мае 1854 г.), отправился в Крым военным врачом. Но деятельность его в качестве доктора продолжалась всего семь лет (1854—1861); сначала он состоял врачом Белевского егерского полка, затем младшим ординатором Керчь-Еникальского и Феодосийского военных госпиталей и наконец, по окончании военных действий, сельским и домашним доктором в нижегородском имении барона Д. Г. Розена.

В начале шестидесятых годов К. Н. Леонтьев меняет поприще медика на поприще дипломата, занимая в течение десяти лет (1863—1873) должности сначала секретаря консульства на острове Крит, затем управляющего консульством в Адрианополе, вице-консула в Тульче и наконец консула в Янине и Салониках.

Столь блестяще начатая дипломатическая карьера обрывается удалением его на Афон, где он в уединении под руководством афонских старцев проводит около года (в 1871 г.).

Выйдя вскоре после того в отставку, он с 1873 г. жил то помещиком на родине, в своем поэтическом Кудинове, то послушником Николо-Угрешского монастыря, близ Москвы, то в Варшаве помощником редактора газеты «Варшавский дневник», а с 1881 г. вновь поступает на службу и поселяется в Москве уже цензором Московского цензурного комитета.

В 1887 г. К. Н. Леонтьев окончательно вышел в отставку и поселился полупомещиком, полумонахом в Оптиной Пустыни, сняв у монастыря в аренду отдельный дом с садом у самой монастырской стены.

Летом 1891 г. он с благословения известного оптинского старца о. Амвросия, под духовным руководством которого находился до самой его смерти, принял в Оптиной Пустыни тайный постриг с именем Климента и в конце августа того же года переехал в Сергиев Посад, в Новую Лаврскую гостиницу, где 12 ноября того же 1891 г. скончался и похоронен близ Троицкой лавры, в

Гефсиманском скиту, на кладбище у церкви Черниговской Божией Матери.

II

Писать покойный К. Н. Леонтьев начал очень рано. Еще будучи студентом, он принес на просмотр самому знаменитому писателю того времени И. С. Тургеневу свои первые опыты. Тургенев отнесся к начинающему писателю в высшей степени внимательно и любезно, ободрением своим и похвалой окрылив первые его литературные шаги[1]. Но первые студенческие произведения Леонтьева — драматическая пьеса «Женитьба по любви» (1851) и первые главы повести «Булавинский завод» (1852), предназначенные для петроградских журналов «Современник» и «Отечественные записки», были запрещены цензурой и не вышли в свет. Первым произведением его, появившимся в печати, была повесть «Благодарность», в рукописи носившая название «Немцы». Напечатана она была в 1854 г. в «Московских ведомостях» (литер. отд., № 6–10) за подписью ***. Литературным восприемником ее при появлении в печати был редактор «Московских ведомостей» М. Н. Катков, отнесшийся к юному автору с не меньшим вниманием и любезностью, чем И. С. Тургенев, и, как рассказывал мне впоследствии покойный К. Н. Леонтьев, в знак особого поощрения и трогательной ласки сам вынесший ему первый литературный гонорар его в простом нитяном кошельке, наполненном *золотом*.

К. Н. Леонтьев блестяще оправдал надежды своих литературных восприемников — и знаменитого романиста, и знаменитого публициста, став крупным и в высшей степени своеобразным писателем и в той и в другой области.

Особенным своеобразием и красотой в области беллетристики отличаются его повести и рассказы из жизни на Востоке, печатавшиеся преимущественно в «Русском вестнике» М. Н. Каткова и затем вышедшие отдельно в трех томах под общим заглавием «Из жизни христиан в Турции» (М., 1876). Центральное место среди них по удивительной художественности, мастерству душевного анализа, необыкновенно тонкой, филигранной работе и прекрасному, кристально чистому языку занимают «Воспоминания загорского грека Одиссея Полихрониадеса».

Как публицист и писатель в области религиозно-философской мысли К. Н. Леонтьев необычайно оригинален, самобытен и смел. Большинство статей его этого рода вошли в сборник, названный

им «Восток, Россия и славянство» (М., 1885—1886. Два тома). Наиболее крупная и по значению и по размерам статья этого сборника — «Византизм и славянство».

Совершенно особое место среди сочинений К. Н. Леонтьева занимает напечатанная первоначально в «Русском вестнике» (1879, книги 11 и 12) и затем изданная отдельной брошюрой своеобразная статья биографического характера «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни», замечательная по тонкости и глубине анализа человеческой души вообще и монашеской в особенности. В 1909 г. Шамординский монастырь переиздал эту брошюру третьим изданием. Значит, она расходится, имеет свой круг читателей (всего скорее среди монашества и людей, имеющих с ним соприкосновение).

Из других напечатанных предварительно в периодических изданиях статей его вышли при его жизни отдельными изданиями, кажется, лишь следующие небольшие, но очень характерные для его миросозерцания брошюры: «Как надо понимать сближение с народом?», «Наши новые христиане — Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой» и «Наша национальная политика как орудие всемирной революции».

В 1912 г., т. е. по прошествии уже более 20 лет после его смерти, вышла отдельной книгой очень интересная и ценная критическая статья его «О романах гр. Л. Н. Толстого», напечатанная им ранее в «Русском вестнике» (в 1890 г.) и представляющая удивительно своеобразный и тонкий разбор романов «Война и мир» и «Анна Каренина».

Очень интересны и ценны напечатанные в 1912 г. «Богословским вестником» «Письма с Афона» К. Н. Леонтьева, сейчас же с большою охотой перепечатанные «Религиозно-философской библиотекой» М. А. Новоселова, а раньше много лет остававшиеся погребенными в архиве редакции.

Наконец, с того же 1912 г. стало, было, выходить «Собрание сочинений» К. Н. Леонтьева, задуманное в 12 томах. Вышло, было, 9 томов, но печатание 10-го приостановилось, так как на все издания фирмы «Культура», в том числе и на издание «Собрания сочинений» К. Н. Леонтьева, наложен арест, и неизвестно, когда будет снят этот арест и будет ли издание доведено до конца.

Вообще литературная судьба К. Н. Леонтьева своеобразна и трагична. У него были при жизни, есть и теперь отдельные восторженные поклонники, были при жизни, есть и теперь даже небольшие кружки горячих почитателей, ставящих его очень высоко; но большая публика, широкие круги читателей не зна-

ли его при жизни, не знают и теперь, прямо не имели и не имеют о нем никакого понятия. Объясняется это прежде всего тем, что он бесстрашно и непреклонно плыл «против течения», шел против господствовавшего в его время «духа века», за которым шла современная ему толпа. Часть противников его, более простодушная, искренно не понимала его — до того ей речи его казались странными и дикими; другая же часть, более понятливая, намеренно предпочитала не раз уже испытанную предательскую тактику замалчивания слишком рискованному с таким сильным, как он, противником, активному отпору, открытому, честному бою с поднятым забралом. К тому же он был слишком своеобразен и самобытен, слишком, как говорится, «на свой салтык», чтобы примыкать к какому-либо хоть сколько-нибудь видному направлению, хоть сколько-нибудь влиятельной партии, чтобы иметь в них поддержку. На него все как-то покашивались, даже из людей родственных и близких ему по убеждениям, пугаясь его необычной порой смелости и кажущейся парадоксальности.

После смерти его, особенно в последнее время, разговоры о нем в печати стали как будто более частыми, но зато, к сожалению, нередко и довольно вздорными: о мертвом можно говорить что угодно, рядить его в какие угодно перья — отпора от него не встретишь. Пронеслось и стало даже как будто утверждаться сближение его с Ницше; название его «русским Ницше». Этим, кажется, по старому холопству нашему пред Европой, думали сделать ему даже большой комплимент.

Но большой ли это комплимент или большая обида, а большой интерес к К. Н. Леонтьеву в широких слоях русской читающей публики это вызвать, во всяком случае, могло; могло, следовательно, создать и спрос на его сочинения и познакомить наконец русского читателя с *настоящим* К. Н. Леонтьевым, с таким, каким он был на самом деле, а не с таким, каким его стали изображать его новые толкователи. К сожалению, до самого последнего времени такого знакомства с сочинениями К. Н. Леонтьева быть не могло, потому что... достать их было почти невозможно: их до самого последнего времени не было в продаже; они, кроме брошюры «О Клименте Зедергольме», долго были библиографической редкостью. Их давно следовало бы переиздать, но у наследников его не было средств, а издателей не находилось...

Удивительное, право, дело: на издание всевозможной вредной или, в лучших случаях, совершенно бесполезной умственной трухи и нередко многотомного литературного хлама, ежегодно засоряющего наш книжный рынок, издателей у нас сколько

угодно, а на издание сочинений одного из самых даровитых и своеобразных наших писателей издателей у нас нет! И добродушная читающая публика наша читает и почитывает предлагаемый ей в изобилии литературный хлам, до пресыщения зачитываясь пресловутым европейцем Ницше, в сотнях тысяч экземпляров выброшенным на русский книжный рынок в едва грамотных и совершенно безграмотных переводах — имя и сочинения его навязли у нее в зубах, а сочинений одного из величайших и оригинальнейших выразителей самобытной русской культурной мысли К. Леонтьева она не читает, не знает и не может знать — их нет в продаже; самого имени его среди нее почти никто не знает...

Странное положение, удивительно своеобразная и трагическая литературная судьба!

III

Знакомство мое с покойным Константином Николаевичем Леонтьевым относится к семи последним годам его жизни (1884—1891).

Встретил я его в первый раз зимой 1884 г. на одной из «пятниц» покойного П. Е. Астафьева, бывшего тогда заведующим университетского отделения Московского лицея, основанного знаменитым публицистом, редактором-издателем М. Н. Катковым, бывшим в мое время директором лицея, в здании которого (на углу Остоженки, близ Крымского моста) имел квартиру П. Е. Астафьев, очень любимый лицейскими студентами.

Литературно-музыкальные «пятницы» П. Е. Астафьева, на которых можно было встретить представителей миров профессорского, писательского и артистического, бывали очень интересными и живыми и охотно посещались студентами, имея для них большое воспитательное значение: будили мысль, облагораживали сердце, развивали вкус.

Мне было тогда 23 года; я был студентом лицея и частым посетителем «пятниц» Астафьева.

Нередким гостем этих «пятниц» бывал и К. Н. Леонтьев. Здесь прочел он подготовлявшиеся им в то время к печати воспоминания о своих студенческих годах и о знакомстве с Тургеневым, а также начало своего романа «Две избранницы».

Кроме занятий литературною деятельностью он был занят в то время еще своею службой в Московском Цензурном комитете.

К. Н. Леонтьева стоило увидеть раз, и образ его неизгладимо врезывался в память на всю жизнь.

Когда я впервые его встретил, ему было 53 года. Несмотря на ясно уже начинавшие сказываться следы расстроенного здоровья, это был все еще очень живой и бодрый, согретый неистощимым пламенем внутренней энергии человек, с отпечатком благородной и красивой барственности как в изящных, тонких чертах лица, так и во всей его видной, представительной фигуре.

Умные красивые карие глаза, высокий прекрасный лоб, при взгляде на который невольно приходило в голову выражение «ума палата», тонкий, правильный, словно искусно выточенный профиль, волосы в скобку, с пробором с левой стороны, хорошо сшитая русская поддевка, которую он постоянно носил, не желая иметь дела с европейским костюмом, привлекали к нему общее внимание всюду, где бы он ни находился. Приятный громкий голос, интересная, живая, крайне своеобразная, самобытная речь, полная ярких образов, неожиданных метких сравнений искрометного остроумия, довершали чарующее впечатление от него и окончательно делали его центром общего внимания, особенно со стороны молодежи, более отзывчивой и чуткой, чем старшее поколение, успевшее сложиться и застыть в иных воззрениях, часто совершенно противоположных тому, что проповедовал он.

Для характеристики содержания его проповеди и впечатления ее на меня и моих товарищей позволю себе привести здесь стихотворение, посвященное ему мной после первого же моего с ним знакомства.

Чародей [2]

Вокруг него внимательной толпою
Стояли мы... Глагол его звучал,
Лился широкой, бурною рекою,
Небесным громом громыхал.

Громил он дух мельчающего века
И отживающей Европы торжество,
И рабство русского пред нею человека,
Холопство давнее его.

Но он любил родимую Россию,
Он верил ей и знал, что в ней любить:
Он видел в ней великого Мессию,
Грядущего народы обновить.

Поклонник красоты, всего другого прежде
За прозу пошлую он с веком враждовал,
В религии, в характере, в одежде,
В истории — прекрасного искал.

Глагол его могучий, непокорный
Был чужд погрязшей в пошлости толпе,
Но чутких юношей привлек сердца к себе
Он силой животворной.

И думал он: «Как старый чародей
Передает свое заветное искусство,
Так я в них перелью мои мечты и чувства
Пред смертью близкою своей!»

Москва, 1884 г.

Стихотворение это, последняя строфа которого представляет переложение его собственных слов, применение им к себе известного народного поверия о колдуне, через П. Е. Астафьева дошло до него, понравилось ему, и с тех пор как я, так и товарищи мои стали частыми посетителями второго этажа темно-коричневого деревянного двухэтажного дома Авдеевой в Денежном переулке Пречистенки, где он тогда жил.

Беседы его действовали на нас чарующе. Его же радовало, занимало такое отношение к нему молодежи. Долгие осенние и зимние вечера в его квартире летели, как волшебные мгновения...

Не любил он, когда кто-то из нас в первую пору нашего знакомства с ним, боясь утомить его долгим визитом, начинал поглядывать на часы, вынимая их из своего кармана и собираясь встать и проститься.

— Оставьте вы в покое эту вашу европейскую машинку, — говорил он. — Я сам скажу, когда вам надо будет уходить.

Так это впоследствии и наладилось у нас: мы сидели у него, ловя каждое его слово и совершенно не замечая времени, пока он сам не объявлял нам (часов в 10–11 вечера), что нам пора уходить.

Принимал он только по вечерам. На парадной двери его квартиры была даже надпись, что звонить с этого хода можно только с 7 часов вечера. В утренние часы он никому не позволял его беспокоить: это были часы неприкосновенные, часы полного одиночества и работы; даже никто из домашних не мог входить к нему без его зова. Зато ни по вечерам, ни по ночам он никогда не работал; ночь отдавалась им сну, вечер — общению с людьми. Если он сам никуда не уезжал и никого у него не было, то он проводил вечера в кругу своих домашних.

Домашние эти состояли из жены и слуг. Детей у него никогда не было.

Когда он был военным врачом в Крыму, он женился на крымской гречанке, дочери мелкого торговца в Феодосии, девушке

очень красивой, необыкновенно милой, доброй, жизнерадостной, полной природной поэзии и грации. Узнав ее в позднейшие годы ее жизни, когда у нее после перенесенной ею психической болезни оставался лишь слабый след всего прежнего, я храню о ней тем не менее самое приятное воспоминание как о милом, добром, взрослом больном ребенке, какою я ее знал. Елизавета Павловна Леонтьева, вдова Константина Николаевича, жива и до сих пор. Она живет в Орле, при женском монастыре, вместе с племянницей покойного мужа Марией Владимировной Леонтьевой на оставшуюся им после него пенсию.

Слуг у Леонтьева в период моего знакомства с ним в Москве было трое: кухарка Таиса Семеновна, пожилая женщина, бывшая дворовая его матери, вывезенная им из имения его с. Кудинова, Калужской губ., большую часть времени проводившая в своей кухне, затем горничная, молодая женщина Варя, и молодой муж ее Александр, служивший Константину Николаевичу главным образом для посылок по разного рода поручениям; оба они по вечерам большую часть времени проводили у него в комнатах и прислуживали при гостях.

Слуги Леонтьева были не столько «слугами» в нашем современном смысле, сколько «домочадцами» в старорусском, домостроевском понимании этого слова. Варю еще 12-летнею девочкой привела к нему, когда он, вернувшись с Востока, жил в Кудинове (вскоре после того по нужде с большою скорбью им проданном), ее мать, бывшая крепостная его матери, прося его полечить ее больные глаза. Тихая девочка, так доверчиво, с такою надеждой смотревшая на него своими больными глазками и так покорно исполнявшая все его предписания, очень ему понравилась, и, вылечив ее глаза, он оставил ее у себя в доме для услуг. Так она у него в доме и выросла, переехала с ним в Москву и отдана была им потом замуж за приглянувшегося ей красивого молодого парня Александра Пронина из подмосковной деревни Мазилово, где Константин Николаевич жил одно время на даче.

Отношения к слугам (и вообще к простонародью) Леонтьева, строгого аристократа по убеждениям, горячего проповедника сословности, были очень своеобразны, очень отличаясь, например, от отношений к ним убежденного демократа гр. Л. Н. Толстого, которые я имел возможность близко наблюдать, когда жил в его доме в Хамовниках, в Москве[3]. Отношения к слугам (и к простонародью вообще) гр. Л. Н. Толстого отзывались какой-то искусственностью, деланностью. Отношения к ним К. Н. Леонтьева были трогательно просты, задушевны; они были как-то

особенно, на свой манер, патриархальны, строго любовны, отечески добродушны, барственно человечны (если можно так выразиться). Он был очень требователен к ним, приучая их к строгому и аккуратному исполнению своих обязанностей, внимательному отношению к его привычкам и всему укладу его жизни, а также и усвоению «хороших манер» (которым он учил даже нищих, обращавшихся к нему за подаянием и обыкновенно не встречающих отказа). Но строгие замечания его были в то же время так отечески добродушны и так остроумны, что положительно занимали их, оживляли, подбодряли, к тому же он с такою сердечностью и добротой входил во все нужды их собственной жизни, материальной и духовной, что окончательно пленял и покорял их: они очень любили его, любовались им, гордились и были ему искренно преданны.

К большому огорчению нашего молодого студенческого кружка, расстроенное здоровье заставило К. Н. Леонтьева выйти в отставку и весной 1887 г. удалиться на покой в Оптину Пустынь родной ему Калужской губернии.

Он перевез туда с собой всех домашних своих, всю «сборную», как он ее называл, семью свою.

Сначала он уехал в Оптину Пустынь один и поселился на первое время в скиту ее; затем перебрался из него в небольшой двухэтажный дом-особняк с садом, расположенный сейчас же за монастырскою оградой, который арендовал у монастыря до конца пребывания своего в Оптиной Пустыни. Сюда выписал он и супругу свою Елизавету Павловну, и молодых верных слуг своих Варю с Сашей, принанял повара не их дорогих взамен Таисы Семеновны, оставшейся в Москве и поступившей там в богадельню, и мальчика из соседней деревни Петрушу, в помощь Варе, у которой пошли уже дети, и Саше, которому прибавилось работы в саду и по уходу за купленною недорогою лошадкой для катанья и редких поездок к соседям-помещикам (кн. А. Д. Оболенскому, кн. Вяземскому, Н. М. Бобарыкину, Кишкину и др.), и зажил здесь совершенно своеобразною, какою-то полумонашескою, полупомещичьею жизнью, полною религиозно-трогательной, милой и тихой поэзии и пленительной красоты патриархального старинного православно-русского уклада, добродушно-барского и в то же время удивительно изящного и очень чуткого к движению современной государственной, общественной и литературной мысли.

Кроме местных монахов и соседних помещиков у Леонтьева бывали иногда и гости, приезжавшие в Оптину Пустынь более или менее издалека, и какие-то любознательные путешествен-

ники французы из Парижа, дивившиеся прекрасному знанию им французской истории («очень немногие знают ее так и во Франции!» — с изумлением говорили они), и государственный контролер Т. И. Филиппов, и тогда еще товарищ обер-прокурора Святейшего синода В. К. Саблер[4], и гр. Л. Н. Толстой, и Вл. Соловьев, и И. Л. Щеглов[5], и юные поклонники Константина Николаевича московские студенты, частью только что кончившие, частью еще продолжавшие свой курс.

Почти каждое лето хоть ненадолго ездил в Оптину Пустынь и я, пока там жил Леонтьев, чтобы повидаться и побеседовать с ним и благословиться у знаменитого оптинского старца отца Амвросия.

В Оптиной Пустыни получил благословение и мой брак. Отец Амвросий, одобрив мой выбор, благословил и меня, и мою невесту. Леонтьев, бывший сначала против моего брака, разделяя мнение И. С. Тургенева, говорившего, что поэтическая деятельность и брак — враги, подчинился решению старца, примирился с моим браком и стал относиться к молодой жене моей так же сердечно и отечески-любовно, как и ко мне.

Следующее после моего брака лето (1889 г.) я провел в Оптиной Пустыни все целиком, остановившись с женой в монастырской гостинице, но ежедневно обедая и целые дни проводя у Константина Николаевича, то сидя с ним в его доме или на балконе, то гуляя с ним по его милому саду или вековому бору, подступавшему к самому монастырю, то катаясь с ним на его лошадке, то посещая вместе с ним соседних помещиков и беседуя, беседуя, беседуя с ним без конца или, точнее, заслушиваясь целыми часами, летевшими как минуты, его интересных живых рассказов и горячих, вдохновенных, крайне своеобразных речей, художественно ярких, увлекательно смелых и удивительно остроумных иллюстраций к его произведениям, на темы религиозные, философские, литературные, исторические и общежитейские, витая встрепенувшеюся мыслью в прошедшем, настоящем и будущем, в мгновение ока переносясь из века в век, от государства к государству, от народа к народу, неустанно возвращаясь все вновь и вновь к родимой России, зорко вглядываясь в ее судьбы и задачи, глубоко, всесторонне и тонко анализируя их, пламенея жаждой неуклонного и неизменного следования с ее стороны путем самобытной, православно-русской культуры велениям Бога...

Хорошее это было время в моей жизни, и светлые, незабвенные воспоминания сохранились у меня о нем! Я только что кончил тогда курс университета, был оставлен для подготовления к

кафедре русского языка и словесности и только что женился. Поступление под духовное руководство оптинского старца отца Амвросия, дружба и частые беседы, устные и письменные, с таким человеком, как К. Н. Леонтьев, жизнь в Москве в доме гр. Л. Н. Толстого, одному из сыновей которого (Андрею), готовившемуся к поступлению в гимназию Л. И. Поливанова, я давал тогда, по желанию графини Софьи Андреевны, уроки по Закону Божию и географии, и, наконец, занятия любимою наукой и первые юношески благоговейные выступления на литературном поприще — все это вносило в мою жизнь яркое, ценное, богатое разнообразием содержание, следы которого неизгладимы и незабвенны...

Из эпизодов, ознаменовавших собой пребывание мое этим летом в Оптиной Пустыни, весьма характерен для К. Н. Леонтьева следующий.

Начальник ремесленной школы Валерий Фелицианович Мейснер снял с него фотографию (последний портрет его), и одна из соседних помещиц, жена председателя Калужской земской управы княгиня Мария Владимировна Вяземская, молодая, милая, очень красивая, часто ездившая молиться в Оптину Пустынь, просила Константина Николаевича подарить ей одну из фотографических карточек с какою-нибудь надписью.

Константин Николаевич просил меня написать вместо него, от его лица, акростих на ее имя и фамилию в таком духе: «Хотя ты и очень мила, но лучше всего то, что ты молишься. Не забывай же Бога никогда».

На другой день я принес ему следующее стихотворение.

Акростих княгине М. В. Вяземской

Мой друг! Вы молоды, богаты красотою,
А я — старик... Мой путь уж недалек...
Ребенок милый Вы, ласкаемый судьбою,
Июньских дней душистый Вы цветок;
Я — бедный, старый дуб, надломленный грозою;
Вам от меня не стыдно взять урок.
Я знаю жизнь давно! Я видел скоротечность
Земной красы, кипенья юных сил...
Ему я сам дань сердца заплатил...
Минует все, мой друг, и юность, и беспечность,
Сияние померкнет красоты,
Как облетают пышные цветы...
А в жизни есть одно, что прочно, неизменно,
Я вам скажу его: то веры свет нетленной...

31 июля 1889 г.

Стихотворение это так понравилось Константину Николаевичу, что он, к великому моему смущению, поклонился мне за него в ноги.

Отдав каллиграфически переписать его и расцветить первые буквы каждой строки красками, он послал его затем с нарочным княгине Марии Владимировне.

В ответ на это стихотворение она вскоре прислала ему тоже стихотворение, посвященное ему и написанное, по ее просьбе и от ее имени, гостившим тогда в Оптиной Пустыни Александром Петровичем Саломоном (впоследствии директором Императорского Александровского лицея), где она сравнивает себя с повиликой, обвивающей дуб.

Летом 1891 г. К. Н. Леонтьев принял в Оптиной Пустыни тайный постриг с именем Климента и в конце августа этого года, с благословения отца Амвросия, переселился из Оптиной Пустыни в Троице-Сергиевскую лавру [6], под руководство известного старца Гефсиманского скита отца Варнавы [7], келья которого была у церкви Черниговской Божией Матери.

Замечательно, что при расставании с ним, на его грустное замечание: «Когда-то мы теперь увидимся?» отец Амвросий, как передавал потом К. Н. Леонтьев, сказал ему, что они скоро, очень скоро увидятся. Этим старец предрек скорую свою и его кончину: 10 октября 1891 г. скончался отец Амвросий, а 12 ноября того же 1891 г. не стало К. Н. Леонтьева.

Да и сам Константин Николаевич предчувствовал свою кончину в этом году. Ведь это был 1891 год, т. е. начало нового десятилетия, а все начала новых десятилетий, с самого рождения его в 1831 г., были, по его наблюдению, ознаменованы неизменно и непреложно очень важными для него, многозначительными и роковыми переменами и переворотами в его жизни. Но чего ждать ему теперь, отставному, постоянно больному, жившему на покое? Какого переворота? Какой перемены? Конечно, смерти, одной только смерти... И он ждал ее. Мысль о ней в этот последний год его жизни была с ним неразлучна. Не раз высказывал он ее и мне. Но видя его постоянно оживленным и всем интересующимся, интересным и остроумным, как всегда, даже и физически чувствовавшим себя, по-видимому, лучше, чем когда-либо в последние годы, не хотелось верить, что смерть у него уже за спиной.

Да и ему самому не хотелось этому верить, потому что не хотелось еще умирать. В высшей степени живой и общительный, всегда любивший жизнь и людей не только как человек вообще, но и как мыслитель, находивший в них интересный

материал для неустанной работы своей мысли, и как чуткий художник и тонкий эстетик, умевший видеть прекрасные стороны в явлениях жизни и наслаждаться ими, он в последние годы свои имел еще и особые причины интересоваться жизнью и желать хоть несколько продлить ее.

Поворот «кормы родного корабля», данный мощною рукой Державного Кормчего, императора Александра III, стоявшего тогда у этой кормы, некоторые веяния в высших правительственных сферах, которым он не мог не сочувствовать, некоторые течения в обществе, в которых он не мог не видеть «добрых признаков», и, наконец, этот интерес, это внимание к его речам столпившейся около него плеяды молодежи, кончившей курс учения и готовившейся вступить в жизнь или уже вступившей в нее и делавшей в ней первые шаги, — все это занимало, интересовало и радовало его, так долго раньше почти совершенно одиноко плывшего «против течения» и «вопиявшего в пустыне».

Теперь стало возможным и такое явление, как, например, горячий интерес к нему тогда еще только начинавшего свою литературную деятельность В. В. Розанова, узнавшего о нем из ссылок на его книги и кратких выдержек из них в статьях талантливого критика Ю. Николаева (Ю. Н. Говорухи-Отрока). В. В. Розанов энергично принялся за собирание сведений о Леонтьеве и за поиски его книг, отыскал их, прочел, пришел в восторг и, узнав адрес автора, послал ему восторженное письмо с обещанием подробного разбора его учения (напечатанного сейчас же после смерти Леонтьева в «Русском вестнике» (1892 г., 1 и 2). Возможным стало и появление в журнале г-жи Адан «La Nouvelle Revue» (1889 г., 2) статьи о Леонтьеве француза Портье д'Арка (под псевдонимом Чернова), крайне благожелательной, а местами и прямо восторженной, и хотя и не лишенной некоторых недостатков, но, во всяком случае, очень лестной. Возможен стал интерес к нему и искание личного с ним знакомства и бесед со стороны упомянутого выше лучшего критика того времени Ю. Н. Говорухи-Отрока и известного публициста Л. А. Тихомирова [8].

Вот почему именно теперь, в этот, как он предчувствовал, роковой для него год, ему особенно не хотелось умирать, и он страстно, порывисто хватался за всякий предлог, за всякую тень надежды пережить его — и тогда дожить, может быть, до начала следующего десятилетия...

Десять лет, целых десять лет! Как много можно в них увидеть, передумать, перечувствовать, пережить, а главное — сделать, особенно при столь благоприятных, по-видимому, обстоя-

тельствах! И сколько накопилось драгоценного материала в опыте пережитых годов, передуманного, перечувствованного, что бесплодно, без пользы для других придется унести в могилу и чем можно было бы еще сослужить службу Богу, Царю и России в лице ее молодежи, ее грядущих поколений, в руках которых ее будущее!

— Если я переживу этот год, — говорил он мне, — буду много работать, писать; а теперь, пока он не прошел, не могу, крылья связаны; подождите.

Недаром именно в этом году он принял тайный постриг: это было следствием частью предчувствия близкой смерти, частью желания создать себе в начале этого десятилетия какой-нибудь крупный переворот в жизни, в надежде на возможность отсрочки на будущее самого последнего, неизбежного переворота в ней, который он предчувствовал.

Переезд после того из Оптиной Пустыни в Троицкую лавру объясняется также главным образом попыткой его устроить себе возможность надежды на отсрочку.

Но отсрочке этой не суждено было быть... Умер Константин Николаевич от воспаления легких — от той самой болезни, от которой в разговоре со мной выражал желание умереть, предпочитая смерть от нее смерти от одной из самых старых, затяжных своих болезней (сужение мочевого канала), мучительность смерти от которой он как врач хорошо знал.

Переехав из Оптиной Пустыни в Троицкую лавру, он, имея в виду не торопясь подыскать удобную квартиру в Посаде, остановился пока в Новой Лаврской гостинице. Так как подходящей квартиры долго не находилось, то он решил перезимовать в гостинице и перешел вниз, в «графский» номер (который назывался так потому, что в нем долго жил граф М. В. Толстой, писатель по церковным вопросам). Номер этот находился в сторонке, налево от лестницы, когда входишь в гостиницу, и, перегороженный на несколько комнат, представлял собой нечто вроде отдельной квартиры. Номер был очень теплый; под ним или почти под ним, как говорили тогда, находился котел парового отопления.

Странное дело! На Константина Николаевича, всегда очень осторожного и предусмотрительного, нашло на этот раз какое-то непонятное затмение, и он поставил свой письменный стол так, что кресло пред ним пришлось довольно близко к окну. Никого из домашних его с ним еще не было. Он жил совершенно один с недавно им нанятым в Посаде слугой. И вот, сидя однажды за работой за письменным столом на своем кресле, близ окна, в

жарко натопленной комнате, он (удивительная для него неосторожность!) почувствовал, что ему очень жарко, снял с себя свою обычную суконную поддевку и остался одетым очень легко. Следствием было воспаление легких, от которого он очень быстро сгорел. Болезнь продолжалась всего несколько дней. В последнем письме своем ко мне он жаловался лишь на легкую лихорадку. Подоспевшая, однако, к последним дням его преданная ему Варя выписала из Москвы доктора, который хорошо знал его и постоянно лечил. Болезнь за это время успела, однако, так подвинуться вперед, что доктор мог лишь признать положение его безнадежным, о чем Варя сейчас же известила меня телеграммой.

Когда Константин Николаевич лежал больной, на своем предсмертном ложе, в душе его шла страстная, полная трагизма борьба между жаждой жизни и необходимостью покориться неизбежному, шел кипучий, неустанный, немолчный прибой и отбой, прилив и отлив набегавших друг на друга, друг друга сменявших волн надежды и покорности. Проводившая эту ночь у его постели Варя рассказывала мне, что, мечась в жару, в полусознании, в полубреду, он то и дело повторял: «Еще поборемся!» и потом: «Нет, надо покориться!» и опять: «Еще поборемся!» и снова: «Надо покориться!»

В конце концов ему пришлось-таки «покориться»... Предчувствие не обмануло его: этот роковой год унес его из жизни[9].

Не выходя из области смутных чувств и роковых предчувствий и предзнаменований, расскажу здесь, кстати, еще об одной маленькой, касавшейся его подробности. Странное ли это совпадение или таинственное предзнаменование, не знаю. Я расскажу лишь то, что было. Пусть каждый судит сам.

В последнюю поездку мою к нему в Троицкую лавру он дал мне последнее свое поручение на земле, последнюю «комиссию» свою, как он любил выражаться. Решив остаться на зиму в Лаврской гостинице, он приступил к устройству и отделке своего нового помещения по своему вкусу. Но это был вкус строгого художника и тонкого эстетика, в глазах которого подбор в сочетании цветов, красок играл весьма важную роль. На нижнюю часть окон ему нужно было повесить занавесочки, и занавесочки эти должны были быть непременно нежно-голубого цвета — только этого и никакого другого. Он просил меня достать ему марли этого цвета в Москве — или привезти, или, если отъезд замедлится, переслать ему. Поручение его я исполнил, но с исполнением этим случилась некоторая странность, несколько меня смутившая... Взяв с собой жену, лучше меня знавшую толк в этих

вещах, я обегал с нею чуть не половину Москвы и нигде такой марли найти не мог. Наконец в одном мануфактурном магазине на Петровке нам сказали, что марлю эту мы можем достать в лавке напротив. Мы вышли из магазина, взглянули по направлению указанной нам лавки и остановились в смущении: то была... гробовая лавка. Словно по инерции мы вошли в эту лавку, спросили нужную нам марлю, и нам ее подали. Делать нечего, пришлось взять. Марля была послана Константину Николаевичу; но повесить ее на окна Лаврской гостиницы уже не пришлось. Она могла пригодиться ему разве лишь для украшения самого последнего на земле тесного убежища, которое сейчас же вслед за получением ее пришлось заказывать.

А получив от Вари совершенно неожиданно телеграмму с известием о безнадежном приговоре доктора, мы с женой бросились в Троицкую лавру...

Подходя к номеру Константина Николаевича, мы встретили выходившего из этого номера духовника его, старца отца Варнаву, накануне исповедовавшего и причащавшего его, а теперь заходившего навестить его и проститься с ним. Он сказал нам, что он идет к Богу примиренным, очищенным...

Отворив дверь, мы вошли к Константину Николаевичу. Он уже был без сознания. Мне показалось, однако, что во взгляде, который он остановил на мне, когда я к нему подошел, на мгновение вспыхнуло сознание и он хотел что-то сказать мне, но уже не мог. Мне пришлось присутствовать лишь при последнем вздохе его.

Когда этот вздох вылетел из груди его, лицо его успокоилось и просветлело. С него слетели последние тени земных забот и тревог. Он понял теперь окончательно, что «надо покориться». Он рад был, что покорился. Он успокоился.

С. Н. БУЛГАКОВ

Победитель — Побежденный *

(Судьба К. Н. Леонтьева)

I

К. Леонтьев заканчивает жизнеописание о. Климента Зедергольма таким волнующим аккордом: «Мне часто приходится теперь зимой, когда я приезжаю в Оптину пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведет к большому деревянному Распятию маленького скитского кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на Распятии горит лампадка в красном фонаре, и откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте и знаю, что такое там, около этого пунцового, сияющего пятна... Иногда оно кажется кротким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов!.. Страшно за себя, за близких, страшно особенно за родину...» В этих словах как-то вдруг обнажилась душа Леонтьева, не утишенная тишиною Оптиной, не умиренная ее миром, мятущаяся, неупокоенная. Древний ужас, terror antiquus, сторожит ее и объемлет. Зачем же, почему, откуда этот страх здесь, в обители веры, у могилы друга? О чем этот надрывный вопль, невзначай вырвавшийся из раненого сердца? «О чем ты воешь, ветр ночной, о чем ты сетуешь безумно?» Тут чувствуется какое-то откровение о личности, снятие покровов, обнажение тайны: такова стоит она сама пред собой, подавленная и трепещущая. Здесь не случайная обмолвка, о нет: какой-то изначальный и роковой, метафизический и исторический испуг, дребезжащий мотив страха звучит и переливается во всех писаниях

---

* По поводу 25-летия со дня кончины К. Н. Леонтьева (13 ноября 1916 года).

Леонтьева: такова его религия, политика, социология. Редко можно у него уловить вдруг сверкнувшую радость, даже простую веселость, но царит туга и напряженность. И замечательно: чем дальше от религии, тем веселее, радостнее. Южным солнцем залиты его великолепные полотна с картинами восточной жизни, и сам он привольно отдается в них влюбленному очарованию, сладострастно впитывая пряную стихию. Но достаточно, чтоб пронеслось дыхание религии, и все темнеет, ложатся черные тени, в душе поселяется страх. Timor fecit deos, точнее, religionem [1], именно таково было жизненное исповедание Леонтьева. Два лика: светлый, радостный — природный и темный, испуганный — церковный. Таков был этот своеобразный оптинец, в своем роде единственный. Это была вымученная религия, далекая от детской ясности и сердечной простоты *. Если во имя веры надо ломать и гнуть естественного человека, то было над чем поработать Леонтьеву, ибо не поскупилась на него природа. Почти суеверное удивление возбуждает сила его ума, недоброго, едкого, прожигающего каким-то холодным огнем. Кажется, что *слишком* умен Леонтьев, что и сам он отравляется терпкостью и язвительностью своего ума. Словно железными зубцами впивается его мысль в предмет, размельчает его и проглатывает. Он познает не эросом, но антиэросом, являясь беспощадным разоблачителем иллюзий. Это он рассеял сладкую грезу панславизма и балканского единения, когда все были ею охвачены. Лучше и беспощаднее Герцена умел он увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства, хотя знал ее несравненно меньше его; да и вообще Леонтьев образован был недостаточно и знал мало сравнительно с тем, чего требовала сила его ума. Быть мо-

---

* Иногда он проговаривается об этом невзначай, от третьего лица: простому человеку в религии «побеждать нечего; умственно ему не с кем бороться. Ему нужно в деле религии побеждать не идеи, а только страсти, чувства, привычки, гнев, грубость, злость, зависть, жадность, пьянство, распутство, лень и т. п. Образованному же (и тем более начитанному) человеку борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная. Ему точно так же, как и простому человеку, надо бороться со всеми этими перечисленными чувствами, страстями и привычками, но, сверх того, ему нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению церкви; нужно и стольких великих мыслителей, ученых и поэтов, которых мнения и сочувствия ему так коротко знакомы и даже нередко близки, тоже повергнуть к стопам Спасителя, апостолов, св. отцов» (Собр. соч. К. Н. Леонтьева, т. IX, 18–19). Все цитаты делаются по этому, пока первому, собранию сочинений, редактированному прот. И. И. Фуделем.

жет, причина этого, помимо жизненных обстоятельств, и в том, что он был слишком горд своим умом, чтобы подвергать себя научной тренировке, по крайней мере вне наличности к тому религиозных побуждений. Поэтому Леонтьев остался неотшлифованным самородком. Он обладал наряду с умом еще каким-то особым внутренним историческим чувством. Он явственно слышал приближение европейской катастрофы, предвидел неизбежное самовозгорание мещанской цивилизации; здесь он настолько является нашим современником, что можно себе ясно представить, с каким задыхающимся восторгом, недобрым и почти демоническим, он зрел бы пожар ненавистного старого мира... Другую стихию Леонтьева составляет палящая, языческая его чувственность, с которой он влюблен был в мир форм безотносительно к их моральной ценности, черта, которую обычно называют у него эстетическим аморализмом *. В связи с этим стоит его выдающееся художественное дарование, сразу оцененное в 21-летнем студенте Тургеневым. Кто хочет узнать подлинного Леонтьева, должен пережить чары и отраву его беллетристики и через нее увидеть автора. Для того не покажется измышлением самобичевания, если Леонтьев говорит о себе как об «эстете-пантеисте, весьма вдобавок развращенном, сладострастном донельзя, до утонченности, с истинно сатанинской фантазией» (IX, 13), что подтверждается и биографическими данными **. По темпераменту, чуждому притом всякой истеричности, по смелости, доходящей до дерзости, Леонтьев, этот вдохновенный проповедник реакции, есть самый независимый и свободный русский писатель, притом принадлежащий к числу самых передовых умов в Европе, наряду, напр<имер>, с Фр. Ницше. События сделали ныне для каждого ясным, в какой мере он был историческим буревестником, зловещим и страшным. Он не только увидел на лице Европы признаки тления, но он и сам есть живой симптом надвинувшейся духовной катастрофы: яв-

---

* В этом впоследствии оказываются у него виноваты все поэты: «Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов... Фет... и даже древние поэты... в высшей степени развратили меня. Да и почти все самые лучшие именно поэты — за исключением разве Шиллера и Жуковского — глубокие развратители в эротическом отношении и в отношении гордости... Только *поэзия религии* может вытравить *поэзию изящной безнравственности*» (Богосл<овский> вестн<ик>. 1914. III. <С.> 456).

** Ср. единственную по своей меткости характеристику *В. В. Розанова:* «Неузнанный феномен» (Сборник памяти К. Н. Леонтьева. СПб., 1911).

ление Леонтьева уже было одним из ранних ее знамений. Обычно считают его славянофилом, «разочарованным», эпигонским. Плохо надетую личину принимают за живое лицо: о чем же всего больше гремит и вопит он в своих писаниях, как не о гниении Европы, о спасении России от зла европеизма, о «надменном культурном русизме», о прогрессе путем реакции, о «подогревании» старого и «подмораживании» нового, о стойких и неподвижных формах жизни! Но нас теперь уже не обманут эти охранительные идеи: от славянофильства, в котором он ценил по-настоящему почти одного Данилевского, да и то больше за его биологизм, и которое, по крайней мере в популярной форме, он с присущею ему злостью ума обозвал однажды «куцой и серой индюшкой, жалобно клохчущей и не знающей, что делать» (VII, 253), у него осталось немного. Он — человек совсем иного духа, другой эпохи, другого мироощущения. Между духовным уютом и органическим бытом старомосковского особняка и помещичьей усадьбы и этим странничеством разорившегося помещика, врача, дипломата, журналиста, цензора, романиста, послушника легла историческая пропасть, и он смотрит на жизнь уже «с того берега», с *нашего* берега. Леонтьев не только не славянофил, но, вопреки всей своей ненависти к Европе и даже именно в этой ненависти, он европеец, и его нельзя понять вне этого духовного, существенного европеизма. И насколько душу новоевропеизма, от которого с такой страстностью отрицался Леонтьев, составляет гуманизм, то он оказывается причастен и гуманизму, в этом оптинце кипела и бушевала самая подлинная его стихия. Леонтьев был одним из ранних выразителей его назревшего *кризиса* — духовного кризиса всей новоевропейской культуры, как и его хронологически младший собрат Фр. Ницше. Леонтьев весь в Европе и об Европе: для славянского мира он знает лишь слова разъедающей критики и презрения, и даже Россия как таковая для него ценна лишь постольку, поскольку хранит и содержит религиозно-культурное наследие византизма, да есть еще оплот спасительной реакции, сама же она обречена оставаться в состоянии ученичества и пассивного усвоения. А византизм есть, конечно, лишь более раннее лицо Европы же.

И чем исступленнее ненависть Леонтьева к «проклятой Европе, стремящейся в бездну саморазрушения еще с конца XVIII века» (VII, 251), тем больше места она занимает в экономии его духа. Это выяснится для нас, если мы сосредоточим внимание на основной особенности мироощущения и мировоззрения Леонтьева, которую он всегда удерживал и в миру, и в монастыре — на его эстетизме. Различие между добром и злом поглощается для него

в противоположности красоты и безобразия. И хотя ради православия Леонтьев еще и старается аскетически натянуть на себя хламиду морали, но она постоянно сваливается от нетерпеливого подергивания плеч, этого жеста эстетической брезгливости, столь типичной для великолепного кудиновского барина. В этом отношении Леонтьев является *единственным* во всей русской публицистике, которая всегда была отмечена своеобразной русской болезнью совести, мотивами жалости и покаяния, моализмом, — в нем состоит общая психологическая основа русского народничества всевозможных фасонов. Леонтьев дерзает стать по ту сторону *человеческого* добра и зла, он и в христианстве по возможности обесцвечивает эти мотивы, подчеркивая в нем лишь пессимизм, который не следует искажать розовыми подмалевками. В своем эстетизме он является как бы этическим уродом, но это уродство делает его необыкновенно свободным и смелым во всех суждениях и оценках. Вся культурно-историческая вражда Леонтьева к Европе, его мизоевропеизм [2], опирается на мотивы эстетические: это объяснение в нелюбви по адресу прозаической дурнушки, скверно и безвкусно к тому же одетой, со стороны пламенного любовника былой красоты *, ревниво опла-

* Вот несколько примеров: «Нет! Я вправе презирать такое бедное и недостойное человечество, без пороков правда, но и без добродетелей, и не хочу ни шагу сделать для подобного прогресса!.. И даже больше: если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать такой порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унизительную будущность» (VII, 470). «Как мне хочется теперь, в ответ на странное восклицание Достоевского: “О, народы Европы, они не знают, как они нам дороги!” воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от своего лица и от лица немногих, мне сочувствующих: “О, как мы ненавидим тебя, *современная Европа,* за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное, святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием”» (VII, 212). «Не ужасно ли, не обидно ли думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы “коллективно” и “индивидуально” на развалинах всего этого прошлого величия? Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочно-

кивающего «растерзавшую свою благородную исполинскую грудь» Европу (V, 239). От этой всеевропейской пошлости, которая проникает и в Россию, Леонтьев первоначально спасается на Востоке, и это его эстетическое бегство предвосхищает будущих европейских экзотиков — Пьера Лоти[3], Гогена[4] и др. Леонтьев влюбляется в эту восточную экзотику, в эту красочность, примитивность, чувственную негу*. И эта способность влюбляться в красочность, из чего бы ни состояли эти цветовые пятна, оставалась у него всегда**.

го труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки» (V, 26). «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемирной истории. С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих выползает мышь! Рождается самодовольная карикатура на прежних людей; средний рациональный европеец в своей смешной одежде, даже неизобразимой в идеальном зеркале искусства, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному, практической благонамеренностью! Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости пред Богом и нравственного смирения пред идеалом однородного, серого, рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного человечества. Возможно ли любить такое человечество?» (VI, 268–269).

* «Я не могу подробно рассказывать здесь, как неприятно был я поражен уже 20 лет назад (в 1869 году) в Болонье контрастом между остатками средневекового величия в соборе, в феодальном университете и т. п., и видом серо-черной, такой же, как везде, уличной, отвратительной, европейской толпы! С какой радостью я, переехавши море, увидал в турецком Эпире, куда я назначен был консулом, иную жизнь, не эту всеобщую, проклятую жизнь пара, конституции, равенства, цилиндра и пиджака» (VII, 16). Ср. VII, 350–351.

** Он с восхищением говорит о Байроне, чья жизнь есть «бешеный и благородный протест против той новоевропейской прозы, признаки которой он видел гениальными очами прозорливости. Он бежал из цивилизованных стран в запущенные тогда и одичалые сады Италии, Испании и Турции. Тогда в Янине еще жил Али-паша Янинский, которого свирепость была *живописнее* серой свирепости французских коммунаров; в Италии в то время было еще восхитительное царство развалин и плюща, калабрийских разбойников, Мадонн и монахов. “Ограниченный” сардинский король не запирал еще первосвященника римского в ватиканскую тюрьму и не обращал еще с помощью людей *прогресса* всемирного города в простую столицу неважного государства. В Испании боя быков еще не стыдились тогда. И даже сражаясь за Грецию, великий человек не предвидел, что интересная Греция, “корсар в фустанелле”, есть лишь плод азиатского давления, спасительного для поэзии, и что освобожденный от турка корсар наденет дешевый сюртучишко и пойдет болтать всякий вздор на скамьях афинской говорильни» (VIII, 96).

II

Из того же эстетизма Леонтьева вытекла его теория прогресса в реакции, для спасения красочной сложности жизни и гармонии страданий. «Пора учиться, *как делать реакцию*» (VII, 211), — пламенно и сурово призывает Леонтьев. Замечательно, что пред его проницательным умом ни разу не стал вопрос: да эстетична ли реакция? Можно ли *красиво* делать реакцию? Но ведь зато он и оставался только мечтателем реакции, словесным ее Наполеоном! Его реакционность есть лишь немотствующий жест эстетической брезгливости, его тяжбы с культурой. Но в мечтаниях своих он, не колеблясь, приносил в жертву демону красоты — человеческие слезы *. Однако как бы ни была бесспорна истина о спасительности страдания, но человек не имеет права, не смеет *желать* его своему ближнему, притязая быть для него Провидением, и тем более по мотивам эстетическим. И здесь, конечно, Леонтьев имеет против себя и православие с его молитвою: «О, еже избавитися нам от всякия скорби, гнева и нужды».

Для своей теории реакционного процесса Леонтьев подыскивает quasi-научное обоснование в излюбленном своем учении об историческом развитии: исторические народы, обладая определенной продолжительностью жизни (около 1000 лет), проходят состояние первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного, или упростительного, смешения. Он дорожит как научным открытием этой не лишенной проницательности, но и крайне грубой и биологически упрощенной схемой; настойчиво сличает ее с учением Спенсера (VII, 53) и другими. Какова бы ни была научная ценность этой гипотезы, следует отметить, что она насквозь позитивна и ничем не связана с религиозным мировоззрением Леонтьева, хотя сам он готов находить в ней особую близость к православию и вообще несколько носится с ней. Иногда кажется, что он, рассматривая и православие в качестве охранительного начала, невольно впадает и по отношению к нему в культурно-эстетический и даже государственный утилитаризм (например, VI, 336–337).

Примат эстетики принципиально провозглашается Леонтьевым и в оптинскую пору жизни: для него «эстетическое мерило есть самое важное, ибо оно — единственно общее и ко всем обществам, ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое»

* «Даже на боль и страдания стараюсь смотреть только так, как на *музыкальные* красоты, без которых и картина истории была бы неполна и мертва» (VIII, 98).

(VI, 63)*. Эстетизм остается до конца жизни неизменной стихией его духа. Однако что же означает *такой* эстетизм? На что он опирается? Каково религиозное значение этой эстетики, которая в известном смысле поставляется *выше* религии или же, по меньшей мере, остается с нею не координированной и себе довлеющей? Надо сказать прямо: такой эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения.

И Леонтьев в самом существенном своем самосознании оказывается гуманистом из гуманистов, когда проклинает новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты; причем с наибольшей энергией подчеркиваются черты «белокурого зверя», красота силы, страстей, жестокости. *Так* чувствовали жизнь родоначальники Возрождения в эпоху вакхического самоупоения человечностью и так *хотели* бы чувствовать жизнь пришедшие уже к краю, стоявшие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев. Вникнем в существо этого эстетизма. Когда говорят об идеале калокагатии [5] и у эллинов, надо помнить, что красота, открывшаяся им в небожителях, была для них *религиозной* нормой жизни, а не человеческим вожделением. И когда в христианстве говорят о красоте духовной как последнем мериле жизни, то разумеется сила целомудрия, чрез которое открывается божественная София, изначальная основа мироздания; потому и здесь красота есть норма религиозно-эстетическая. Но не эту красоту знают и любят герои Возрождения, а вместе с ними Леонтьев и Ницше; их красота есть человеческая, и слишком человеческая, пыл сладострастия жизни. В ней нет ничего объективного, первозданного, это есть голос крови, апофеоз художественного *вкуса,* эстетический импрессионизм, потому и тончайшее человекобожие, а вместе с тем и безбожие, которое гнездилось в самом сердце леонтьевского мироощущения. Гуманизм первоначально и проявился в истории как исполинское *эстетическое* самоутверждение. Век демократии, стоящий под знаком гуманистически-эгалитарного прогресса с культом большинства, толпы, «среднего европейца», обнаруживает уже относительный упадок люциферического самосознания в человеке, творящем свои скрижали по своему образу и подобию. Поэтому-то эстетизм в Леонтьеве роковым образом остается чуждым и инородным его православию, хотя сам он,

** Ср. известное письмо к о. Фуделю об эстетике жизни (Отд<ельное> изд<ание>. М., 1912)[6].

по-видимому, этого до конца так и не сознал. И на все подъял он нож аскетического отсечения, только не на эту стихию ветхого Адама, приклонившего свое ухо к шепоту искусителя: будете яко бози.

В своем историческом мироощущении Леонтьев оказался декадентом; этому не противоречит страстная кипучесть его натуры и его сосредоточенная, одинокая сила. Декадентство есть отрыв от исторической почвы, отщепенство, своебытие, это прежде всего отпадочничество; упадочничеством же оно становится, хотя может и не становиться. Поэтому-то Возрождение и оказалось героическим веком декадентства, творящего свои новые скрижали. Однако начавшаяся историческая эпоха приняла эти скрижали и тем погасила декадентство. Но когда они снова обветшали, опять назрело восстание, которое и явилось бунтом своевольного эстетизма против катехизиса демократического гуманизма. И на самом гребне новой исторической войны в ряду мятежников и бунтовщиков гуманизма стоит и наш К. Леонтьев. Так истолковывает нам его явление позднейшая история. В нем, как и в других декадентах, находит выражение кризис новоевропеизма, в его исступленных бутадах слышится тот же вопль, который британским гением некогда вложен был в уста печального датского принца:

Распалась связь времен;
Зачем же я связать ее рожден!

III

Нельзя жить декадентством, даже если и необходимо его пережить. Насколько отпадочничество ведет к упадочности, оно становится гниением, безумием, смертью, если только не приведет к новому рождению, к религии: Ницше и Гюисманс — вот два имени, которые прежде всего вспоминаются здесь. Леонтьев был слишком серьезной, мужественной и жизненной натурой, чтобы до конца задержаться в декадентстве, где подстерегало его духовное увядание. Поэтому не является непонятным тот жизненный кризис, который произошел с ним, правда довольно поздно, именно на 41-м году жизни. Внешним толчком для кризиса явились болезнь и страх смерти, которыми вызван был в нем общий мистический испуг, навсегда окрасивший собой его религию. Но этот испуг пронзил своим жалом истончившуюся пленку эстетического позитивизма. Самый момент перелома неоднократно был

им зафиксирован позднее *. После этого Леонтьев, оставив службу, отправляется на Афон, и начинается его скитание по монастырям, закончившееся тайным постригом перед смертью. Леонтьев уверовал. Но не легко и не сразу далась ему эта родившаяся из ужаса вера **. Огромным напряжением воли, самопринуждения шел он к ней, то была не созерцательная и не сердечная, *но волевая* вера, огромная воля к вере, родившаяся из страха всевозможных оттенков, от животного до религиозного, целой гаммы страха ***. Поэтому и православие является для него *игом* (VI, 630), хотя и сладостным.

В религиозности Леонтьева следует подчеркнуть особенно две черты: ее глубину и серьезность наряду с ее своеобразным колоритом. Если про Леонтьева, пожалуй, и можно сказать, что он

---

* «Я думал не о спасении души, я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел просто в ужас от мысли о телесной смерти, будучи уже заранее подготовлен, я вдруг в одну минуту поверил в существование и могущество Божьей Матери... и воскликнул: Матерь Божья! Рано! Рано умирать мне! Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно-греховную жизнь! Подними меня с этого одра болезни! Я пойду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и пятницу и в чудеса, и даже постригусь в монахи...» (в письме к Розанову).

** «Добрая, кроткая, великодушная натура есть дар благодати, дар Божий. Нам принадлежат только желание, искание веры — усилие, молитва против маловерия и слабости, отречение и покаяние» (VIII, 186).

*** «Высшие плоды веры, например постоянное, почти ежеминутное расположение любить ближнего, или никому не доступны, или доступны очень немногим. Страх же доступен всякому: и сильному, и слабому — страх *греха,* страх *наказания и здесь и там,* за могилою. И стыдиться страха Божия просто смешно; кто допускает Бога, тот должен Его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы. Кто боится, тот смиряется, тот ищет *власти* над собой, власти видимой, осязательной, он начинает любить эту власть духовную, мистически, так сказать, оправданную пред умом его. Страх Божий, страх греха, страх наказания и т. п. уже потому не может унизить нас даже и в житейских наших отношениях, что он ведет к вере, а крепко утвержденная вера делает нас смелее и мужественнее против всякой телесной и личной опасности» (VIII, 158–159). «Начало премудрости — страх Божий, простой, *очень простой* страх и загробной муки, и других наказаний, в форме данных истязаний, горестей и бед... да, прежде всего страх, потом смирение» (VIII, 204–205). «Нужно дожить, дорасти до *действительного* страха Божия, до страха почти *животного*... Страх животный *как будто* унижает нас» (Письмо к Александрову: Бог<ословский> вестн<ик>, 1914. III. <С.> 458).

был талантливым дилетантом в творчестве, то он отнюдь не был дилетантом в религии. Он ковал свою религиозную личность, нещадно ее ломая во имя религиозной идеи. Православие стало для него личным подвигом, тяжелыми веригами, наложенными на порывистый ум и страстную волю, власяницею для усмирения похоти. И чем больнее врезались эти вериги, чем изнурительнее был подвиг, тем значительнее и подлиннее становилось его религиозное постижение. Поэтому так правдивы и мудры его наблюдения над жизнью Афона и Оптиной, этих таинственных лабораторий религиозного духа, где задыхавшийся от пошлости мещанства эстет обрел наконец настоящую духовную аристократию, земное подобие платоновского царства философов. Однако пользоваться сочинениями Леонтьева в качестве источника для постижения православия возможно, только считаясь с упомянутым личным его колоритом. Обвиняя своих современников, Достоевского, Вл. Соловьева, отчасти Толстого, в качестве проповедников «розового» христианства в том, что они «об одном умалчивают, другое игнорируют, третье отвергают совершенно», сам Леонтьев был, несомненно, повинен в том же самом. Христианство многочастно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает. Опасные уклоны появляются лишь тогда, когда они отождествляются со сверхличной сущностью христианства, а этим, бесспорно, грешил Леонтьев, нетерпимый, исключительный, фанатический. В его религии, родившейся от испуга и поддерживавшейся волевым напряжением, навсегда осталось нечто надрывное, получили преобладание мрачные и грозные тона. Христианство подернуто у Леонтьева пепельной пеленой — и даже не ветхозаветности, но... ислама.

Мужайся, презирай обман,
Стезею правды бодро следуй,
Люби сирот и мой Коран
Дрожащей твари проповедуй [7].

Кстати сказать, Леонтьев всегда имел особый вкус к исламу и обнаружил в своих восточных повестях тонкое понимание мусульманской души. Идеал халифата, религиозной деспотии, явственно пробивается чрез его христианство, недаром он так благоволит к папской иерократии (VII, 245). Страх Божий, который неотделим от благоговейной и трепетной любви к Богу, у него постоянно смешивается с испугом или религиозным утилитаризмом, напоминающим райские обетования Магомета. Разумеется, это уловимо чисто музыкально, не столько в тонах, сколько в обертонах. Наряду с проповедью страха выступают с резкою

четкостью и мрачные эсхатологические тона, безнадежное безразличие ко всему земному, ибо все прейдет с шумом. Такая вера в скорость конца и непрочность всего живого была у первых христиан, но для них она являлась источником радости и света, не страха и разочарования. Поэтому невольно в леонтьевском эсхатологизме слышится и личное разочарование, и надорванность: с раненым сердцем и подстреленными крыльями пришел он к вратам обители и искал там силы не столько для жизни, сколько для близко уже надвинувшейся смерти.

«Православие византийское для государственной и семейной жизни есть религия дисциплины. Для внутренней жизни нашего сердца оно есть религия разочарования, религия безнадежности на что бы то ни было земное» (Бог<ословский> вестн<ик>, 1912. XII. 707). Однако позволительно спросить: *где* родилось это разочарование: в православии или вне его? православие или декадентство говорит здесь в Леонтьеве?

Мы умрем, значит, обесценивается наша жизнь — и земля наша, и дела наши: надо как-нибудь *претерпеть* жизнь. Как будто между этой жизнью и будущей вовсе нет связи, и словно *новая* земля не есть все же наша земля, хотя и преображенная. Искупление и преображение твари подменяются здесь мусульманским представлением о всесильном Аллахе, творящем новые миры. Для Леонтьева не возникает вопроса о *смысле истории* вне его излюбленной схемы развития и нет места апокалипсическим чаяниям, для которых он находит только иронию. «Верно только одно, одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть. И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески болезненные мечты и восторги? День наш — век наш! И потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайших делах и сердечно лишь о близких людях, а не о всем человечестве» (VII, 190). Но зачем же и о близких заботиться? И к чему такая энергия к охранительству, лютость в реакции? Культ крепкой власти и эстетическое пристрастие к твердой форме, «этому деспотизму внутренней идеи, не дающему материи разбегаться» (V, 197)? Разве все это есть любовь к ближнему, а не к дальнему? Иногда Леонтьев и хочет как будто сам себя упростить, в вызывающей, почти кощунственной форме. «Нет! христианство есть одно настоящее... Это — христианство монахов и мужиков, просвирен и прежних набожных дворян... учение, для личной жизни столь идеальное, для сдерживания людских масс железной рукавицей столь практическое и верное» (V, 73–74).

Пусть вся жизнь и история рассматривается в свете неминуемого конца, в чувстве изничтожения пред этим грозным часом.

Но все же как понести *эту* жизнь? Каковы ее нормы? Не без удивления мы наблюдаем, что византийско-мусульманское православие Леонтьева остается в полном ладу и с его эстетизмом, и с излюбленной теорией развития культурных типов, и капризной его реакционностью. Он и сам признается: «Боже мой, как все хорошо, легко! Как все ясно! И как это ничему не мешает: ни эстетике, ни патриотизму, ни философии, ни правильно понятой науке, ни правильной любви к человечеству» (IX, 20). Все остается на прежнем месте и настолько, что, когда старец о. Амвросий по мудрой терпимости своей благословлял оптинского послушника на писательство, из-под пера его выходили произведения, мало чем отличающиеся от прежних. И хотя он и старается подчинить себя морали и сетует порой на обуявший его развращенный эстетизм, но в конце концов он говорит лишь о замене «поэзии изящной безнравственности» — «поэзией религии» (Бог<ословский> в<естник>. 1914. III. 526). «Значительное усилие мистических чувств, т. е. православия», оказывается нужно и для культурного цветения, и для русской государственности, для которой «необходимо постоянное подогревание, подвинчивание церковности православной». И жизненная мудрость православия оказывается у него совпадающей с историческими наведениями самого Леонтьева.

Например, сословность, «признак силы и культурного цветения», хорошо с нею уживается, потому что «христианство личное, настоящее ничего не имеет против сословий и всех неприятных последствий сословного строя» (Бог<ословский> в<естник>. 1914. VI. 278). И грядущей гармонии, о которой говорится в пушкинской речи Достоевского, надменно противопоставляется эстетическая гармония борьбы и страданий (мысль эта поясняется на примере кавказского похода, в котором участвовал Пушкин). «Вот это — гармония, примирение антитез, но не в смысле мирного и братского нравственного согласия, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в жизни самой, и в искусстве» (VI, 21–22).

Леонтьев при этом находит, будто бы «с христианством можно мирить философскую идею сложного развития для неизвестных дальнейших целей (может быть, и для всеобщего разрушения)»; «христианство... пожалуй, ничего не имеет против новых случаев неравенства и новых форм страдания, которые происходят от новых открытий, от реформ, от изобретений» (VII, 469), оно непримиримо только с «прогрессом, ищущим счастья в равенстве и братстве» (VII, 233). Таким образом, самые излюбленные леонтьевские идеи благополучно водворяются им в православ-

вии, и все несогласное с этим он заранее берет под подозрение, объявляя безбожной гуманностью или «розовым» христианством.

Полно глубокого смысла столкновение Леонтьева с Достоевским. Его отношение к последнему явно пристрастно и придирчиво. Он говорит о «поверхностном и сентиментальном сочинительстве Достоевского в “Братьях Карамазовых”» (IX, 17); получается впечатление, что к Толстому как художнику Леонтьев относится много благосклоннее. По-видимому, Достоевский совсем по-особому волнует Леонтьева, будит в нем какую-то тревогу, и одинаково характерно, и что он говорит о Достоевском, и о чем умалчивает. Он упрекает Достоевского, которого определяет лишь как «моралиста» (!) (VIII, 187–188), в недостатке церковности и отчасти прав в том смысле, что последнему в его православии и несколько не хватало исторического реализма, строгости, церковной дисциплины. Однако и св. Тихон Задонский, даже св. Исаак Сирин, конечно, и другие подвижники были ему более ведомы, чем это принимает Леонтьев. Уже в эпоху создания «Бесов» Достоевского творчески волновал образ св. Тихона и русский монастырь; да и собственное православие Леонтьева было слишком свежеиспеченным, чтобы управомочивать его на такой суд *. Также он досадливо отмахнулся и от всего, что связано у Достоевского с личным отношением к Христу, для которого, странно сказать, как будто вовсе не находится места в леонтьевском православии, как и для живого чувства Богоматери (если не считать того случая смертного испуга), и особенно для Ее космического лика, о чем намеком говорит хромоножка: «Богородица есть мать сыра земля». Вообще природа могла пленять Леонтьева, но религиозно оставалась для него нема и мертва. И почему же он, пламенный эстет, словно не услыхал слов Достоевского, что *красота спасет мир,* и прошел мимо этой напряженнейшей трагедии красоты, в которой «Бог с дьяволом борется в человеческом сердце»? (А казалось бы, кому же другому из современников Достоевского, как не ему, должны бы стать близки эти слова!) Однако он почему-то зажимает уши и злобно бормочет: «Акафистов не читала, молебнов не служила, с монахами не советовалась». А если бы было все это, но при всем том сохранялось бы и то? Ведь могли же сохраниться эстетически-биологические мудрования самого судии на Афоне и в Оптиной.

---

* Он ссылается и на отрицательное суждение оптинских монахов о старце Зосиме, и на его несходство с реальным о. Амвросием. Но этим нисколько не решается вопрос о всех проблемах Достоевского.

Сравнительное расположение Леонтьева к Вл. Соловьеву *, помимо личной приязни, больше всего связано с пристрастием последнего к папизму. Но как он должен был бы отнестись к поэзии Соловьева, к «Трем свиданиям», к стихотворениям софийного цикла? На наш взгляд, в этой враждебности Леонтьева к Достоевскому, точнее, к самим *темам* его творчества, обнажается некая тайна и самого Леонтьева, обличается его собственное язычество, закрытое в сознании и исповедании, но сохранившееся в бытии и мироощущении. Православие наложило на него печать запрета и угрозу конца, но изнутри эстетика Леонтьева осталась, как и прежде, прельстительной и соблазняющей, как грот Венеры с ее греховными чарами. Отсюда и такая гневная ирония по отношению к апокалипсическим грезам Достоевского, ибо сам он не грезил и не мог грезить, но не потому только, что это запрещало ему православие, а и потому, что этому препятствовала роковая непросветленность его мироощущения. Он знал Афродиту мирскую и постоянно ее прелестью соблазнялся, но не знал Афродиты небесной и в нее не верил. В его отношении к красоте мира и к женственности было нечто насильническое, не умягченное, не брачное. Софийность мира не открывалась, но закрывалась для него покрывалом красоты, ее зеркальным ликом. И в этой прельщенности Леонтьева красотой при религиозном неверии в нее, в темной природе его эстетизма заключается скрытая отрава его духа, налагающая свою печать на его религию. «Если око твое соблазняет тебя, вырви его» (Мр 9, 47). И Леонтьев делал это в жертву Богу, но он *око* свое вырывал. Драгоценный дар Божий есть око, им взираем мы на красу мира, и лишь от соблазна греховности своей спасаемся мы самоуродованием. Но в разгар борьбы с собой порою готов чернить Леонтьев и самое око, а в любви к свету лишь видеть сентиментальность или греховность, а отсюда начинается черта изуверства. Невольно вспоминается судьба Гоголя. Ведь и Леонтьев перед отъездом на Афон бросил в огонь рукопись своего романа «Река времен», но с тем, однако, чтобы сохранить в себе и даже по-новому культивировать стихию, его породившую. Ибо до конца жизни Леонтьев утверждал в себе люциферический свой эстетизм, а потому в православии оставался гуманистом, хотя и враждебным гуманности. Сжигая то, чему поклонялся, он по-прежнему и неизменно поклонялся тому, что сжигал.

** Новые интереснейшие данные о взаимных отношениях Леонтьева и Соловьева сообщены в статье прот. И. И. Фуделя: «К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях» (Рус<ская> м<ысль>. 1917. XI–XII).

Что же говорит нам эта многомятежная жизнь, исполненная не только противоречий и дисгармоний, но и пламенеющей веры? Почему так волнует и так близка нам судьба Леонтьева с его борениями, как будто бы был он нашим общником и другом? И почему это тонким ароматом духовной красоты овеяна жизнь этого бесприютного неудачника, вечного странника, мимо проторенных путей проходившего жизненный путь свой? Ему посчастливилось найти свой личный стиль жизни, сделать из нее некую трагическую рапсодию, религиозную поэму. Не было явлено в этой жизни великих достижений, зато пережита великая борьба, вековечная борьба Бога с дьяволом в человеческом сердце, в ней изошли, изнемогли силы героя, и пришел он к трагической гибели, которой он сам восхотел. Два лика и два возраста имеет эта борьба: она начинается в природно-человеческом, «языческом», сознании и переходит в христианское.

В Леонтьеве совершается кризис новой культуры, который осознается как эстетический мятеж против обмещанившегося века. Хотя в нем и нет еще прямого религиозного содержания, но религиозен в существе своем его мотив: неприятие обезбоженной и измельчавшей, опошлившейся культуры во имя взыскуемого града, религиозно оправданного творчества. Это основная тема того духовного устремления, что ныне притязательно зовется иногда «новым религиозным сознанием», и Леонтьев — не своими утверждениями, но своими вопрошаниями — принадлежит к этому историческому руслу, по которому текли Гоголь и Толстой, Достоевский и Вл. Соловьев (умалчиваю о наших современниках). Леонтьев нашел в себе силу не только поставить перед мыслью, но и жизненно углубить вопрос о религиозной ценности культуры ценою отщепенства и исторического одиночества. Он не склонился перед силой мира сего, предпочтя быть из него выброшенным, подъял борьбу без всякой надежды на победу, с чувством трагической обреченности.

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!
Над нами светила молчат в вышине,
Под нами могилы, молчат и оне[8].

В этой безнадежной борьбе «кто ратуя пал, побежденный лишь роком», тот и вырвал у судьбы победный венец. В ней истощил себя Леонтьев. Его величие в том, что он в сознании своей обреченности нашел в себе силу стать *лишним* своему веку, в нем бессильным и ненужным. Сыздавна повелись у нас эти «лишние люди», возлюбила их и литература наша. Но лишних людей у нас понимают только в отношении к политике, общественности,

государственности. Истинный же смысл свой категория эта получает лишь в свете религии: соль земли, лучшие и достойнейшие оказываются лишними для этого мира. Не об этих ли лишних людях говорится и у апостола: «Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр. 11, 38). Не лишние ли люди таились некогда в катакомбах, как и они же в последний час мира, низвергнутые и отверженные, совершат свое бегство в пустыню? Конечно, Леонтьев оказался лишним в *ином* смысле, чем эти праведники, *по-своему*, но он нашел в себе для *этого* силы. Он ощутил себя выброшенным из культуры, хотя и оставался насквозь ею пронзенным. Последние годы жизни он только и мог чувствовать себя спокойно и сносно под кровом Оптиной или у Троицы. И вот это-то его жизненное поражение, обусловленное нежеланием и неспособностью идти на внутренний компромисс, поклониться Ваалу, это его неудачничество и было его победой.

Вторая борьба, выстраданная Леонтьевым, есть его распря с ветхим Адамом, со своей собственной природой. Он возненавидел себя в буйстве страстей своих и оковал себя веригами. Он отсек свою волю и отдал ее в послушание старцу. Он подъял иго, которое хотя и обещало стать благим, но непосредственно было мучительным. Он распростерся перед Распятием, подобно тем отшельникам, которые самобичеванием смиряли плоть свою. Каковы были духовные плоды этого самораспятия, нам не дано судить о том, но велика была воля к покаянию. Аскетическое борение было в нем страшно, а вознаграждалось оно для него лишь неутоленною жаждой. Радость и свет ему были ведомы столь же мало, как и Гоголю. Почему? Но разве мы можем это знать? Было же *так*. Зато тем величественнее этот подвиг веры, ибо уверенность, которая видит и знает, не есть еще вера, не есть надежда. Но измученное и раненое сердце лишь одного жаждало — покоя.

И место его успокоения в Черниговском скиту по-иному звучит теперь нашему сердцу, нежели ему самому в минуты тяжелого раздумья шептала могила его оптинского друга. Мир лиет лампада перед образом Богоматери, осеняющим его останки. Покой и просветление дает душе эта могила бездомного скитальца, писателя-инока, побежденного и победителя!

Свящ. И. ФУДЕЛЬ

К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях

Разбираясь в многочисленных письмах К. Леонтьева с целью подготовить материалы для его биографии, я невольно должен был остановить свое внимание на отношениях К. Леонтьева к разным лицам, с которыми ему приходилось сходиться и сталкиваться на жизненном пути. Среди этих разнообразных, и близких, и далеких Леонтьеву, лиц одно из первых мест занимал, бесспорно, Владимир Сергеевич Соловьев. Их отношения между собою носят все черты своеобразной оригинальности, присущей им обоим, причем роль Вл. Соловьева в некоторых умственных и сердечных переживаниях Леонтьева настолько значительна, что биографу пройти мимо этих отношений никак нельзя.

И вот теперь, когда поминки по Леонтьеву устроило Общество имени Соловьева, мне и показалось своевременным рассказать, что я знаю о взаимных личных отношениях этих двух замечательных русских людей.

В конце января 1878 г. К. Леонтьев приехал в Петербург по своим личным делам. 11 февраля он пишет оттуда своей племяннице, Марье Владимировне: «Ты обязана особенному случаю, что получишь, может быть, очень длинное письмо. Тот 24-летний богослов и философ, которого ты читаешь и даже понимаешь (он брат моему почитателю и критику Всеволоду Соловьеву[1]), пригласил меня сегодня приехать к нему в 9-м часу вечера "потолковать по душе". Я, отстоявши почти всю всенощную в Исаакиевском соборе и от души помолившись, поехал и прождал его до 1/2 10-го. Вообрази, должно быть, он забыл. Меня это не обидело; он первый ко мне пришел и вообще обнаружил

много искренности и желание со мной подружиться; я уверен, судя по его поведению вообще, что он будет очень смущен, когда найдет мою записку, ибо, кроме рассеянности, приписать этого нечему в таком порядочном человеке...» [2]

Здесь, в этом отрывке, в немногих словах уже намечена вся картина будущих отношений только что познакомившихся между собою двух особенных людей конца прошлого столетия. И как все здесь характерно для обоих действующих лиц! И то, что молодой философ первый идет знакомиться с Леонтьевым, и его обычная даже в те молодые годы рассеянность, и то, что Леонтьев нисколько не обиделся на это, мирно и светло настроенный после горячей молитвы в Исаакиевском.

Я назвал этих людей «особенными». Иначе я не знаю, как назвать их, когда издали смотрю на них обоих вместе вовсе не с целью оценивать их или сравнивать между собою. Оба совершенно различные по натуре, характеру, по своему душевному складу, вкусам, воспитанию, по взглядам, подчас совершенно противоположным, по своей литературной судьбе наконец, они имели между собой нечто *общее,* сходное, лежавшее глубоко за видимыми чертами несходства и различия. Это было то, что оба они были «одинокие мыслители», вернее сказать, одинокие поэты-мечтатели, как рыцари, отдавшие свою жизнь одной любимой женщине — мечте. Почуяли ли они инстинктивно друг в друге эту особенность, эту свою роковую одинокость, или сблизили их друг с другом долгие беседы за полночь, но сближение это скоро перешло в самые теплые отношения искренней дружбы, бережно хранившиеся обоими, несмотря на размолвки, до конца их жизни. Это была действительно дружба, корни которой не в рыхлой почве умственного единомыслия людей, а в твердой почве их взаимного *сердечного* влечения друг к другу, несмотря на принципиальное разномыслие.

К. Леонтьев находился все время под обаянием личности Вл. Соловьева. Этого он нисколько не скрывал, а по свойственной ему честной прямоте публично высказывал и, как влюбленный, смотрел на предмет своей страсти слишком большими глазами, преувеличивая его достоинства и стараясь найти оправдание его недостаткам. Под личностью я разумею, конечно, не только душевный склад лица, но и его умственное своеобразие. И в этом смысле из всех современников К. Леонтьева, конечно, один только Соловьев мог удовлетворять его прихотливому и требовательному вкусу. В начале своей литературной полемики с Соловьевым, в 88 году, Леонтьев публично заявлял: «*Я люблю* ваши идеи и чувства, уму вашему я готов поклоняться со всею искренностью

моей независтливой природы...» * В своеобразии литературного таланта Соловьева, а еще более в оригинальности его богословских идей Леонтьев видел как бы зарю осуществления своей мечты о своеобразии русской культуры. Как характерно в этом отношении то место в уже цитированной нами статье Леонтьева 88 г., где он говорит о церковных взглядах Соловьева: «Широкое основание, говорит он, духовно-церковной пирамиды *общее;* вершина его должна быть *в Риме,* по мнению Соловьева. Мы можем не соглашаться с этим последним выводом... Но то, что он говорит об этих *основаниях общих,* привлекательно и возвышенно до гениальности; отвергнуть этого мы не имеем права. Само своеволие и сама оригинальность его первоначальных объяснений подкупает в его пользу даже и зрелый ум, даже и богобоязненное сердце. Его своеобразное освещение всем известных фактов священной и церковной истории, изумительная прелесть его изящного изложения, местами его тонкое, философское остроумие — все это невыразимо освежает наш ум, привыкший к несколько тяжелым и сухим приемам нашей духовной литературы, и открывает перед нами новые и светлые перспективы. Читая его, начинаешь снова надеяться, что у Православной Церкви есть не одно только "небесное будущее" (ибо только *в этом смысле* мы обязаны безусловно верить, что "врата адовы не одолеют ее"), но и *земное;* что есть надежда на ее *дальнейшее развитие* на правильных и древних св<ято>отеческих основаниях. Возможность появления у нас этого русского самобытного мыслителя дает верующему право мечтать и о других более правильных возможностях в области церковно-мистического мышления...» **

Но наиболее характерные в этом отношении отзывы Леонтьева встречаются в переписке его со мной. Это было как раз в те последние 4 года жизни Леонтьева (88—91), когда мы были знакомы и когда почти весь литературно-общественный интерес сосредоточивался на буре, поднятой Соловьевым в его полемике со славянофильством и в его католических симпатиях. Сгоряча я высказал Константину Николаевичу все, что накипело в душе против Соловьева, а он сам, сильно расстроенный полемическими приемами Соловьева, брал его под свою защиту, особенно в близких сердцу Леонтьева вопросах о догматическом развитии Церкви и о соединении церквей. Здесь он не мог удержаться от преувеличенных надежд, очень трогательно выраженных.

---

* Соч. К. Леонтьева, VII, с. 290.

** Там же, с. 288.

«Я еще думаю, — писал он мне, — что такой оригинальный (для русских) взгляд, как у Влад. Соловьева, и при тех ресурсах, которыми его одарила судьба, не может пройти бесследно. Я *уверен* даже, что не пройдет. “Богобоязненность” и послушание своему духовенству, вы знаете, у нас слабы; а жажда нового, и в особенности жажда *ясного* и *осязательного,* у нас в обществе неутолима. Разлюбивши *простой,* утилитарный прогресс, разочаровавшись в нем, грядущие поколения русских людей не накинутся ли толпами на учение Соловьева не только благодаря его таланту (или, вернее, *гению*), но и благодаря тому, что самая мысль “идти под Папу” ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупна...»

Но в том же призыве Вл. Соловьева «идти под Папу» было еще нечто совершенно неприемлемое для Леонтьева: это — вера в прогресс и во всеобщее благоденствие. Последнее обстоятельство ставило Леонтьева в тупик, из которого он необыкновенно остроумно вышел. «Не знаю, право,— писал он, — на счет *земного благоденствия после соединения церквей под Папой,* как решить: хитрит ли Соловьев или верует сам в эту химеру? Иезуитизм ли это (весьма ценный и *целесообразный в наше дурацкое время*) или та “духовная прелесть”, о которой я упоминал. “Чужая душа — потемки”. Из уважения к его уму — желал бы думать, что он весьма ловко и даже как бы вдохновенно иезуитствует; но *не верит,* ибо это глупо. Из желания же верить его *сердечной совестливости* (так как я его *крепко* люблю) — хотел бы предпочесть *искреннее* и *глупое заблуждение*...» [3]

Но серьезно поверить в «глупое заблуждение» Соловьева К. Леонтьев при своем преклонении перед его гением не мог. «Что он гений, — писал он мне гораздо раньше по другому поводу, — это несомненно, и мне самому нелегко отбиваться от его “обаяния” (тем более, что мы сердечно друг друга любим); но все-таки надо отбиваться; надо признавать всякую гениальность, но не всякой подчиняться...» [4]

И вот он придумывает оправдание иезуитизму Соловьева. «Допустим, что это иезуитизм в том смысле, что он (т. е. Соловьев) говорит сам себе: “Нынешнему народу скажи просто: Церковь, Папа, спасенье души — они отворотятся; а скажи, что при посредстве Папы и Церкви на земле воцарится на целое 1000-летие та любовь, та гармония и то благоденствие, о котором вы вот уже более 100 лет все слышите от прогрессистов, а без Церкви и Папы это невозможно, ибо только через них действует Бог, Которого признать необходимо и Которого *очень многие* теперь ищут и жаждут... Скажи так (мечтательно и ложно), они примут во

имя этой лжи и этой мечты и то, что в моем учении *возможно, правильно,* реально, осуществимо" и т. д. Допустим, что он так думает; разве с практической стороны он не прав? Допустите еще, что лет через 10, 20 его учение приобретет множество молодых, искренних и энергических прозелитов, подобно нигилизму (тоже ясному) 60-х и 70-х годов. Из общества идеи просачиваются понемногу и *в духовные училища и ко Двору*... Вообразите при этом все большее и большее сближение с католическими славянами; вообразите, что осуществился тот панславизм, которого я так боюсь... Вообразите в то же время и на Западе возврат к религии после ужасов социалистической анархии. И если таким образом через 20–25 лет те семена, которые Соловьев сеет теперь с такой борьбой, с такой, допустим, хитростью и даже несимпатичной злобой, начнут приносить обильную жатву (*реальными* и *здоровыми* сторонами учения), то разве не простят ему все его изворотты или его мечтательные бредни?... Разве не *простится* ему и ложь? Простится, мой друг! Да еще скажут: "Великий человек! Святой мудрец! Он сулил журавля в небе; но *он знал,* что даст этим нам возможную синицу в руки!" И если кто (предполагаем в случае успеха) скажет тогда: "Он не хитрил, он сам заблуждался и мечтал о невозможном"... на это ответят: "Тем лучше. Это трогательно"...» [5]

Да, но пока что трогательно было видеть, как в этом случае Леонтьеву самому хотелось верить, что Соловьев не хитрит, что он искренне *заблуждается*. В это еще можно было верить, но вот чего нельзя было скрыть и чего нельзя было оправдывать даже самыми остроумными предположениями, так это явно некрасивые полемические приемы, какие позволял себе Соловьев в разгар страстной борьбы. На мои жалобы по этому поводу К. Леонтьев отвечал мне: «При всем моем личном пристрастии к Влад<имиру> Сергеевичу и при всем моем даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений, я сам ужасно недоволен им за последние 3 года. То есть с тех пор как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства...» [6]

Больно было переживать это К. Леонтьеву, и вот, через два дня после того, как были написаны им мне предыдущие строки, пришлось ему отвечать Ник. Ник. Страхову на его запрос, какого мнения Леонтьев о его споре с Соловьевым. Н. Страхова Леонтьев не любил за его личную фальшивость, собирался порвать с ним всякие сношения и письма своего к нему так и не послал, а переслал его мне. Но вот любопытные строки из этого письма: «Сведения мои об этом споре остановились на его весьма сквер-

ной по тону статье “О грехах и болезнях” и на вашем ему ответе, в высшей степени достойном и благородном. Его эта статья до того мне не понравилась и по направлению и по тону, что я даже написал ему письмо, наполненное самыми суровыми укорами *дружбы* (я его *очень* люблю лично, сердцем; у меня к нему просто физиологическое влечение); я писал ему, что мне больно не за Н. Страхова, которым я лично не имею ни малейшего основания быть довольным, а напротив того; но мне жалко того чистого образа молодого мудреца, который я привык чтить... Почти в то же время я сделал ему выговор за Яроша, на которого он тоже напал не совсем добросовестно и слишком резко... Из этого вы тоже можете видеть, что я, негодуя на недобросовестность и злость соловьевской полемики, имел гораздо больше в виду его самого, т. е. его нравственую красоту, чем защиту его противника...» [7]

До сих пор, мы видим, К. Леонтьев не разрывал с Вл. Соловьевым лично, несмотря на то, что уже несколько лет продолжалась борьба Соловьева с тем направлением мысли, к которому всеми своими корнями принадлежал К. Леонтьев. Но он прощал Соловьеву все его беспощадные нападки на славянофильство и на Данилевского с его теорией культурных типов, прощал ему его союз с либералами и его борьбу с национализмом, прощал все ради той мечты о призвании России через соединение церквей, которую Соловьев с таким искусством и силою облекал в плоть и кровь в своих вдохновенных «творениях», как выражался Леонтьев, о теократии. Одного не мог бы простить Леонтьев тому молодому мудрецу, чистый образ которого он так лелеял и оберегал, это — его преклонения перед ненавистным Леонтьеву демократическим прогрессом, соединенного с унижением или злохулением христианского аскетизма. Судьбе угодно было нанести Леонтьеву в последние дни его жизни и этот жестокий удар.

19 октября 91 г. Вл. Соловьев прочитал в Психологическом обществе свой реферат «Об упадке средневекового миросозерцания» [8]. Теперь в печати этот реферат производит очень странное впечатление: что-то недоговоренное, очень слабое по аргументации, непонятно, против чего все это направлено. Тогда реферат был прочитан, быть может, с теми пояснениями и дополнениями, которые делали его для всех совершенно ясным, а для многих, кроме того, соблазнительным. Присутствовавшие на реферате вынесли впечатление, что Соловьев издевается над историческим христианством и прославляет прогрессивно-общественную деятельность неверующих, через которых якобы действует дух Христов.

Для чего понадобилось Соловьеву делать этот выпад — непонятно; ни в какой связи ни с предыдущими трудами Соловьева, ни тем более с последующими он явно не находится. Но соблазн был велик, и этот соблазн под влиянием тревоги, поднятой охранительной печатью, превратился в общественный скандал. Очень слабая литературная статья превратилась в общественное событие и в камень преткновения для многих, в том числе и для Леонтьева.

Он в это время жил уже в Сергиевом Посаде, переехавши сюда из Оптиной, чтобы быть ближе к врачебной помощи. О реферате Соловьева он узнал из «Московских ведомостей» и тотчас же написал Александрову: «Нельзя ли как-нибудь достать для меня подлинник ужасного реферата Вл. Серг. Соловьева? Читаю в "Моск<овских> ведом<остях>" и глазам своим все не хочу верить! Неужели? Неужели? Так все прямо и дерзко в России 90–х годов?...» * Через день он еще пишет ему же: «Эта история меня сильно поразила и огорчила! Все мы (и я прежде всех!) бессильны, и нет у православия истинно хороших защитников. Юрий Николаевич (спаси его, Господи!) бьется почти что один. Но и его возражения недостаточны... Неужели же нет никаких надежд на долгое и глубокое возрождение Истины и Веры в несчастной (и подлой!) России нашей? Не знаю, что и подумать, и *чрезвычайно скорблю*! Возражать сам по многим, и важным, причинам не могу. Перетерлись, видно, "струны" мои от долготерпения и без *своевременной* поддержки... Хочу поднять крылья и *не могу*. *Дух* отошел. Но с самим Соловьевым я после этого ничего и общего не хочу иметь. Жду только прочесть реферат, чтобы написать это ему...» **[9]

Под влиянием разгоравшейся в «Московских ведомостях» полемики против Соловьева разгоралось против него и раздражение у Леонтьева. Это было то, что на монашеском языке называется *искушением*. Потому что в эти именно дни началась у Леонтьева предсмертная болезнь, которая через 3 недели свела его в могилу, и эти последние дни были решительно отравлены раздражением, дошедшим до озлобления, против человека, которого он так искренно любил, уважал и так высоко ставил. Под влиянием этого озлобления Леонтьев в своих письмах к тому же Александрову проектирует, что надо сделать, чтобы обезвредить пропаганду Соловьева; хочет, чтобы по напечатании реферата духовенство наше возвысило свой голос, предлагает упросить

* «Письма к Анатолию Александрову», с. 122.

** Там же, с. 123.

митрополита Московского, чтобы он сам сказал проповедь против смешения христианства с демократическим прогрессом или обнародовал какое-нибудь краткое послание к своей пастве; предлагает употребить все усилия, чтобы добиться высылки Соловьева за границу; раскрывает подробно, какие добрые последствия будет это иметь для самого Соловьева, для его отрезвления, и т. д.

Все это бурное и страстное негодование выливалось только в письмах к единомышленникам; самому Соловьеву Леонтьев не писал ни строчки, все ожидая появления в печати его реферата, «чтобы написать ему письмо, яко мытарю и язычнику». Но так и не дождался. 12 ноября его не стало. Смерть не дала ему порвать *личные* отношения со своим другом, и их душевное общение в этом мире не порвалось и не омрачилось ни жестким словом, ни гневным укором или неосновательным обвинением.

Через два месяца после этого в книжке «Русского обозрения» появилась статья Вл. Соловьева «Памяти К. Н. Леонтьева». Написанная с необычной для Соловьева теплотой, эта небольшая статья так продумана с начала до конца и так справедлива по существу выраженного взгляда на умственную деятельность Леонтьева, что до сих пор она, по моему мнению, является лучшею из всего, что написано о Леонтьеве. Но главная сила статьи даже не в этом, а в глубоком понимании автором самой личности Леонтьева, в проникновении в его душу. Указав на коренной недостаток в проповеди Леонтьева, Соловьев считает долгом справедливости упомянуть и о том, что у него было существенно хорошего.

«Хорошо, — говорит он, — было, во-первых, то, что свои крайне охранительные и благочестивые взгляды Леонтьев стал исповедовать еще в конце шестидесятых годов, т. е. тогда, когда, кроме недоумения, насмешек и поношений, они ничего ему дать не могли. Все, что он проповедовал, он самостоятельно продумал, пережил мыслью и чувством. Каковы бы то ни были его идеи сами по себе, это, во всяком случае, были *его идеи,* а не чужие слова, повторяемые по расчету или по стадному внушению. А во-вторых, хорошо было в Леонтьеве то, что односторонность, исключительность и фанатизм его взглядов не выходили из пределов теории и не имели влияния ни на его жизненные отношения, ни даже на его литературные суждения. Этот проповедник силы и сильных мер менее всего был склонен обижать и оскорблять кого-нибудь в частной жизни и в литературе. Он как писатель никогда не кривил душой из-за личного самолюбия или партийного интереса и всегда в полной мере отдавал справедливость и личным и идейным врагам своим.

Отдадим же и мы ему полную справедливость. При всех своих недостатках и заблуждениях это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а главное, добрый человек...»

Здесь, в этих немногих словах, дан нам портрет *подлинного* Леонтьева. С гениальным мастерством воспроизведена перед нами *его душа.* Сделать этого не могли ни единомышленники и друзья, ни литературные враги К. Леонтьева. Это сделать мог только человек, сердечно полюбивший его *как человека,* независимо от его идей или проповеди. Таким и был Вл. Соловьев. На сердечную привязанность Леонтьева он отвечал ему тем же и сохранил эту привязанность до конца своей жизни. Трогательный и редкий пример сердечного влечения друг к другу людей не только не единомысленных, а совершенно несходных даже до противоположности.

В конце лета 1890 г. Леонтьев выехал на месяц из Оптиной в Москву. Надо было посоветоваться с врачами и освежить свои старые знакомства и связи. Я у него в это время гостил и провожал до самой Москвы. По дороге мы много говорили обо всем, но более всего о Соловьеве. Это был как раз разгар соловьевской полемики против славянофильства и Данилевского. До этой поездки Леонтьев прожил в Оптиной безвыездно 3 года и с Соловьевым не виделся; в Москве же надеялся увидеться. Я, правду говоря, боялся этой встречи, хорошо зная прямоту и несдержанность Леонтьева. Естественно, что в первом же своем письме к нему, по возвращении его в Оптину, я высказал это свое опасение в прямом вопросе. Вот что он мне ответил: «Вчера получил письмо... И не медля отвечаю на тревожные вопросы: I. Не поссорился ли я с Соловьевым? Ответ: Не только не поссорились, но все обнимались и целовались. И даже больше он, чем я. Он все восклицал: "Ах, как я рад, что Вас вижу!" Обещал приехать ко мне зимою. Да не надеюсь; до глупости увлекается своими писаниями. Поседел! Безумие!..» [10]

Хорошо известно теперь, какую печальную роль в литературной судьбе Леонтьева играло то обстоятельство, что его в печати при жизни замалчивали и враги его, и друзья. Об этом можно было бы много порассказать; но кратко, в двух словах, это можно выразить так: Леонтьев всю жизнь искал, просил, *жаждал* серьезной, основательной критики своих идей. Он сам хотел *себя проверить* и не мог. Этой основательной критики он *не дождался,* и это было одним из самых мучительных переживаний его жизни; и переписка Леонтьева полна жалобами на эту горькую несправедливость судьбы.

Конечно, наиболее серьезную, справедливую критическую оценку своих взглядов Леонтьев мог ждать от Вл. Соловьева. Но он молчал, как и все... По другим только причинам. Вот как он сам объяснял эти причины. В том же письме ко мне, в котором Леонтьев рассказывал о своей встрече с Соловьевым в Москве, он далее продолжает: «Владимир Сергеевич сознался мне, что, хотя он находит меня "умнее Данилевского, оригинальнее Герцена и лично религиознее Достоевского", он потому до сих пор не собрался писать обо мне особой статьи, что теоретически он со мною все-таки во многом не согласен, а практического побуждения нет, потому что мои мысли не в ходу, как мысли старого славянофильства... "Думал сделать это по чувству справедливости и начал даже («хотите, привезу Вам начатые листы»), да побоялся оскорбить резкостью; побоялся, потому что сами знаете, как я Вас люблю. А вот дайте мне повод сами, и я найду возможность и вообще о Вас поговорить"».

Это было в конце лета 1890 года. А в апреле следующего года Леонтьев уже писал мне: «Соловьев готовит к маю, июню, статью "Идейный консерватизм" (какой же еще бывает?), в которой речь будет больше всего обо мне...» В мае Леонтьев сообщал мне уже подробнее о том же: «Вл. Серг. Соловьев пишет мне, что скоро не то в "Вестнике Европы", не то в "Русской мысли" появится статья обо мне; разумеется, главным образом против; но, зная его приватные мысли и личные ко мне чувства, не сомневаюсь, что будут и одобрения...» В это же лето Леонтьев усиленно звал меня навестить его в Оптиной и с радостью сообщал: «Влад. Соловьев также собирается на целый месяц не в Оптину собственно, а к Оболенским (8 верст). На днях будет. Прислал Оболенскому письмо, в котором просит его передать мне, что статья его обо мне готова, но не знает еще, где будет: в "Новостях" или в "Вестнике Европы". Любопытно, как он примирит личное, доброе ко мне чувство с ненавистью к моим "свирепым" (с его точки) принципам...» [11]

Обещанной статьи Леонтьев все-таки не дождался.

Таковы были взаимные *личные* отношения этих двух «особенных» людей. Естественно после этого задать вопрос: каково же было взаимное влияние этих людей друг на друга в области идей, надежд и разочарований? Нельзя же думать, чтобы этого влияния не было, раз они так ценили друг друга и уважали.

Влияние Вл. Соловьева на К. Леонтьева в крушении его самых задушевных патриотических надежд не подлежит никакому сомнению: это печатно и в письмах высказывал сам Леонтьев. Гораздо труднее указать прямо на какое-либо влияние этого

последнего на Соловьева. Причиною тому — прежде всего коренное различие между ними в их психическом строе.

К. Леонтьев имел обыкновение высказываться в разговоре или печати *больше* и дальше того, что он на самом деле думал. Это тоже сыграло свою печальную роль в судьбе Леонтьева. Его страсть к парадоксам делала из него какое-то пугало для людей, не знавших его; а его *преувеличения* в области душевных излияний до сих пор окружают его темным ореолом какой-то исключительной безнравственности.

Совершенно обратное явление представляет Соловьев. Он никогда не высказывал печатно всего того, что думал или говорил в кругу друзей. На этом и основаны были предположения Леонтьева, что Соловьев в своих посулах будущего земного благоденствия только «хитрит» для достижения более реальной цели подчинения всех папе. Он с горечью писал мне о Соловьеве, что «печатные *политические* воззрения его просто поражают меня, не знаю только чем: ребячеством своим или наглым притворством, ибо не далее как в последнее свидание со мною он *говорил* мне: "Если для соединения церквей необходимо, чтобы Россия *завоевала* постепенно всю Европу и Азию — я ничего против этого не имею". Отчего же *не печатать* этого? А все противоположное?..» [12]

Скрытый империализм Соловьева очень ясно раскрывается кн. Е. Трубецким в его известном труде [13]. Не прав ли был Леонтьев и в том случае, когда он иногда приписывал себе влияние на те или другие взгляды Соловьева?

В том же цитированном уже мною письме Леонтьев рассказывает о факте, бывшем, по-видимому, еще в 82 году. «Влад. Соловьев сказал мне в Москве: "Я хочу напечатать в «Руси» Аксакова, что нужно большое бесстрашие, чтобы в наше время говорить о страхе религиозном, а не об одной любви". Сказал... и *не* напечатал этого, а напечатал совершенно неосновательные возражения в защиту Достоевского, и не только его, но и Льва Толстого; а через полгода или год отступился от последнего и эту часть возражений в отдельном издании выбросил, понявши довольно давно, что я прав...» [14]

Но это, конечно, не важно. Тот или другой факт еще не много доказывает. Более важное значение имеет общее миросозерцание писателя в тот или иной период.

Мы видели, с каким раздражением против Соловьева умер Леонтьев. В нападках на средневековое миросозерцание он увидел окончательное торжество во взглядах Соловьева тех начал безбожного демократического прогресса, о коих он не мог гово-

рить без негодования и ненависти. Мог ли он думать, что в этом случае он решительно ошибся. И если бы он прожил еще хотя бы 8 лет, с какой бы радостью удостоверился, что ошибся, с каким бы восторгом воскликнул «Осанна» своему старому другу, когда появились его «Три разговора» и «Повесть об Антихристе»!..[15]

В 90-х годах совершенно ясно определился перелом во взглядах Вл. Соловьева. Как и Леонтьев, он пережил к концу своей жизни полное крушение своих заветных чаяний и упований. В эти годы, по словам его биографа и комментатора, центр тяжести для него заключался в полном отрешении от всех земных утопий, и прежде всего от утопии прогресса. «Перед ним во весь рост встал образ смерти, предстоящей в недалеком будущем всему человечеству. Земной путь последнего представляется философу уже оконченным» *.

«Историческая драма сыграна, и остался один лишь эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно» **. Это мы читаем в последней, посмертной уже статье Вл. Соловьева[16]. Это последнее слово его, «крик его сердца», как он сам выразился. Здесь подвергается уничтожающей критике ходячая теория прогресса в смысле возрастания всеобщего благополучия. «Со стороны идеала, — говорит он, — это есть пошлость или надоедливая сказка “про белого бычка”, а со стороны предполагаемых исторических факторов — это бессмыслица, прямая невозможность. Говорите усталому, разочарованному и разбитому параличом старику, что ему еще предстоит бесконечный прогресс его теперешней жизни и земного благополучия... “Уж какое тут, батюшка, благополучие, какая жизнь. Лишь бы прочее время живота непостыдно да без лишних страданий дотянуть до «близкого конца»”» ***.

Если бы не подпись Вл. Соловьева под этими словами, можно было бы спорить, что это написал К. Леонтьев, только не в 1900 году, а приблизительно лет за 25 до этого. Вот и разгадка недоумения Леонтьева по поводу веры Соловьева в земное благоденствие после соединения церквей, притворство ли это было или искреннее заблуждение. Как пелена с глаз, отпало заблуждение, а с нею отпало то главное и существенное, что дотоле разделяло Соловьева и Леонтьева. Объединяла же их глубокая личная религиозность. И вот «леонтьевское» настроение глубо-

---

* *Кн. Е. Трубецкой*. Миросозерцание Вл. Соловьева. II, с. 299.

** «Собрание сочинений Вл. С. Соловьева», VII, с. 586.

*** Там же, с. 585–586.

кого пессимизма к земным вещам стало вместе и соловьевским в последние годы его жизни.

Я не хочу сказать, что это есть результат влияния Леонтьева. Такие коренные перемены и переломы в мировоззрении писателя никогда не совершаются под влиянием кого-либо одного. Они — результат пережитого, передуманного за многие годы, выстраданного под противодействием и ударами самой жизни. Но, конечно, в общей сумме воздействующих влияний на крушение веры Соловьева в земной прогресс свою долю имел и Леонтьев. Точно так же, как крушение веры Леонтьева в культурное призвание России подготовлялось медленно и постепенно. А последний, решительный удар в этом направлении последовал со стороны Вл. Соловьева.

Я не имею возможности остановиться на этом важном моменте жизни Леонтьева, на этой самой трагической ее странице. Для этого надо было бы дать очерк культурных воззрений Леонтьева и его взгляда на призвание России и надежд, связанных с этим призванием. Это настолько серьезно и важно, что кратко и вскользь коснуться этого предмета нельзя; об этом стоит поговорить отдельно, а задача моя в настоящую минуту более узка. Поэтому я перейду прямо к последнему моменту *культурофильства* Леонтьева, потому что *этот* момент непосредственно связан с именем Вл. Соловьева.

В 88 году появилась статья Вл. Соловьева под заглавием «Россия и Европа» [17]. Я хорошо помню то впечатление, какое произвела она среди нас, среди молодежи 80-х годов, так или иначе разделявшей славянофильские чаяния. Это было впечатление бомбы, разорвавшейся в совершенно мирной обстановке людей, убаюканных националистической политикой и видевших уже сладкие сны будущего величия родины, всемирного призвания России, беспредельного культурного творчества и т. д. Пробуждение было тяжелое. Удар Соловьева был направлен против Н. Данилевского с его теорией культурно-исторических типов и, главное, против его утверждения, что русско-славянский мир призван явить новую, четырехосновную культуру. Впечатление от этого удара было у нас удручающее, потому что трудно было логически оспаривать аргументацию Соловьева, и рассудок *подчинялся* холодным выводам этой аргументации, но *чувство,* но *сердце* не мирилось с этим и протестовало всеми своими силами против этих выводов.

Такое впечатление было, по-видимому, и у Леонтьева. В самобытность славянского мира он и раньше не верил. Возможность же создания *русской* культуры всегда была у него под знаком

вопроса. Поход Вл. Соловьева против неосновательных славянофильских надежд подрывал последние корни веры в русское творчество, и в результате Леонтьев должен был против своей воли и чувства согласиться с Соловьевым, что призвание России не культурное, а исключительно религиозное. Но пусть он сам нам об этом расскажет.

В одном из своих первых писем ко мне Леонтьев дает характеристику своего умственного развития и того влияния, какое оказал на него Вл. Соловьев. «Всякий человек, как бы он ни был самобытен и способен, должен (особенно в начале жизни) подчиняться разным влияниям. И я приблизительно до 30–35 лет <подчинялся> сперва, с одной стороны, Ж. Санд и Белинскому, с другой — медицинскому материализму; потом отчасти — Герцену, отчасти — Хомякову и некоторым иностранцам (Дж. Ст. Миллю, напр<имер>). К 35 годам у меня уже выработалась и своя ясная система мировоззрения общего, и картина патриотических надежд. С тех пор *глубокого,* широкого влияния на меня уже никто не имел. Книгу Данилевского (в 69 году), когда мне было уже 38 лет, я *приветствовал* только как хорошее оправдание моих собственных (не выраженных еще в печати) мыслей. На Каткова и Ивана Аксакова я уже стал тогда смотреть только как на временно полезные орудия для *нашего с Данилевским идеала*. Они оба не удовлетворяли меня, но оба были мне нужны как прекрасные “суррогаты”. И Данилевского я скоро (в 70-х годах) по-своему перерос (я понял, напр<имер>, что он во многом еще бессознательно *либерален*), перерос я, конечно, в моих собственных глазах, во внутреннем процессе моей мысли; перерос ли я его в печатном выражении их — об этом не берусь судить, разумеется. Так было до 80-х годов, до 50-летнего возраста. И вот с 82—84 года встретился человек молодой, которому я впервые с 30 лет уступил (не из практических личных соображений), а в том смысле, что *безусловное почитание нашего с Данилевским идеала* впервые у меня внутренне поколебалось» [18].

Через год Леонтьев эту последнюю мысль пояснил более подробно в письме к своему другу К. Губастову: «Оригинальную славянскую культуру, — писал он ему о Соловьеве, — он считает и невозможною, и даже вредною, как *помеху* соединения Церквей. *Сочувствовать,* Вы понимаете, я этому не могу; но, сознаюсь вам, что Соловьев единственный и первый человек (или писатель, что ли), который *с тех пор, как я созрел, поколебал меня* и *насильно* заставил думать в *новом направлении*... Поколебал не *личную* и *сердечную* веру мою в *духовную истину*

Восточной Церкви, необходимую для спасения *моей* души за гробом... Он поколебал, признаюсь, в самые последние 2–3 года мою *культурную веру в Россию,* и я стал за ним *с досадой,* но *невольно* думать, что, пожалуй, призвание-то России *чисто религиозное*... и только!» *

Внутреннее согласие Леонтьева с отрицательными взглядами Соловьева на русскую культуру выразилось очень характерно в одном факте, описанном им самим в письме к Н. Страхову, который спрашивал его мнение о своей полемике с Соловьевым: «Ни тон, ни способы полемики мне не по сердцу; и он не раз это слышал от меня; что касается до содержания этой полемики, содержания, которое все можно выразить кратко в его же фразе: "Русская цивилизация есть цивилизация европейская", то она — эта фраза — подействовала на меня так тяжело и так в первую минуту рассердила меня, что я (стыдно сказать) *разорвал фотографию его,* которую он мне только что выслал. (И это я сообщил ему в Москве, а он смеялся.) Мне стало больно, потому что я почувствовал, до чего это близко к правде! Я сам, как уже сознавался, не раз колебался и думал, что все наши *идиотропические* вожделения — мираж (*отражение прошедшего*), и его статьи подействовали на меня в высшей степени неприятно, потому что ему наш европеизм нравится, и очень глубоко, потому что, и ненавидя этот идеал, можешь быть доведен очевидностью до того, что примешь его как неизбежное зло...» [19]

«Мне стало больно, потому что я почувствовал, до чего это близко к правде...» В этих словах выражено все, что переживал Леонтьев в последние годы своей жизни. Не в этих ли переживаниях глубокого разочарования и решительного крушения всех своих мечтаний о России, о *новой культуре,* о новом слове миру лежит главный узел драмы жизни Леонтьева?.. И как *в этом* его судьба сходна с судьбою Вл. Соловьева! Оба всю жизнь *мечтали,* и оба всю жизнь боролись всеми доступными им средствами за осуществление своей мечты, за приближение идеала к земной действительности. Оба к концу жизни глубоко *разочаровались* не в своем идеале, а в *возможности* его достижения, его реализации *здесь,* и не только теперь, а вообще когда бы то ни было... Я не говорю о содержании этих упований и устремлений, об их относительной ценности, я говорю только о субъективной *боли* сердечной, которую пережить суждено было обоим мечтателям в их разочаровании.

Оба были утописты, искавшие только точку опоры, чтобы своим рычагом повернуть ход мировой истории. И сколько

* Русское обозрение. 1897. V. С. 406.

действительной красоты в этой трагической борьбе одиноких мыслителей, благородных мечтателей, утопистов, фантазеров — все равно как ни назовите их, — в их отчаянной борьбе с несокрушимой броней медленно движущейся колесницы Истории...

И в этом и во многом другом Леонтьев и Соловьев имели очень много сходного между собою, имели очень много точек соприкосновения. Оба выросли из *одной* почвы, имели общие корни в нашем славянофильстве. Пути их были совершенно различны до противоположности, но кончили оба одним и тем же: сознанием, что всемирная история уже кончилась и что единственно, что важно теперь каждому из нас, — это «чаще быть ближе к Господу, если возможно, всегда быть с Ним» [20], как сказал незадолго до своей смерти Соловьев, или «прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати», как неоднократно повторял К. Леонтьев [21]. Оба они в своих взглядах были совершенно самобытны, независимы, внепартийны, но в *средствах* выражения этих взглядов были *связаны* один с либеральными, другой с консервативными органами печати совершенно *случайно* и неестественно. Оба обладали даром художественного прозрения, доходившего до пророческого ясновидения: и сколько предвидений этих мыслителей уже исполнилось! Особенно это надо сказать о Леонтьеве. Наконец, оба были лично религиозными людьми, «мистиками», как иногда иронически говорят люди противного склада мышления.

Но при этих сходствах и общих точках соприкосновения как различна была их литературная судьба! Теперь не время говорить о жалкой до ужаса судьбе Леонтьева, не время раскрывать причины этого. Но нельзя умолчать, что только *теперь,* через 25 лет после смерти этого бесспорно гениального человека, открывается и проявляется нашему взору *подлинный* К. Леонтьев, каким он был на самом деле, со всеми своими достоинствами и недостатками. И по мере этого проявления растет в обществе интерес к его личности и его идеям. А когда он жил, он жил в жутком одиночестве. Его немногие читали, очень немногие слышали о нем, и совсем немногие знали его подлинным, каким он действительно *был,* а не казался. И те немногие, кто его таким знал, *понимали* его и *любили*. К числу этих немногих принадлежал и Владимир Сергеевич Соловьев.

В. В. РОЗАНОВ

О Константине Леонтьеве

Все-таки — ничего выше поэзии, ничего выше — в смысле точности, яркости контуров очерчиваемого предмета. И вот услышишь художественно вырвавшееся слово — и полетит душа за ним, и тоскует, и вспоминаешь.

По поводу исполнившегося 25-летия со дня смерти Константина Николаевича Леонтьева Московское философско-религиозное общество назначило особое заседание, посвященное этому совершенно при жизни непонятому и непризнанному человеку, и на нем С. Н. Булгаков произнес речь, только недавно напечатанную, и в этой-то речи ему и удалось сказать о Леонтьеве несколько доходящих до глубины сердца слов, которые (я думаю) навсегда будут неотделимы от образа Леонтьева:

> «К. Леонтьев заканчивает жизнеописание отца Климента Зедергольма (сын лютеранского пастора, перешедший в православие и умерший монахом в Оптиной Пустыни) следующим волнующим аккордом: “Мне часто приходится теперь зимой, когда я приезжаю в Оптину Пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведет к большому деревянному Распятию маленького скитского кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на Распятии горит лампадка в красном фонаре, и откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте и знаю, что такое там, около этого пунцового, сияющего пятна... Иногда оно кажется кротким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов!.. Страшно за себя, за близких , страшно особенно за родину...” В этих словах Леонтьев как-то обнажил душу свою, нисколько не утешенную тишиною Оптиной Пустыни, куда он причалил свой корабль под конец жизни, не умиренную ее миром, мятущуюся, неуспокоенную. Древний ужас, terror antiquus, сторожит ее и объемлет. Зачем же, откуда, почему этот страх, здесь, в обители веры, у могилы друга? О чем этот надрывный вопль, невзначай вырвавшийся из раненого сердца? “О чем ты воешь, ветр ночной, о чем

ты сетуешь безумно?" Тут чувствуется какое-то откровение о личности, снятие покровов, обнажение тайны: Леонтьев дал нам увидеть свою думу подавленною, трепещущею. Какой-то изначальный и роковой, метафизический и исторический испуг, дребезжащий мотив страха звучит и переливается во всех писаниях Леонтьева: такова его религия, политика, социология. Редко можно у него уловить вдруг сверкнувшую радость, даже простую веселость, но царит туга и напряженность. И замечательно: чем дальше от религии, тем веселее, радостнее. Южным солнцем залиты его великолепные полотна с картинами восточной жизни, а сам он привольно отдается в них влюбленному очарованию, сладострастно впитывая пряную стихию. Но достаточно, чтобы пронеслось дыхание религии, и все темнеет, ложатся черные тени, в душе поселяется страх. Timor fecit deos, точнее — religionem: именно таково было жизненное исповедание Леонтьева. Два лика: светлый, радостный — природный и темный, испуганный — церковный. Таков был этот своеобразный послушник Оптинского монастыря, в своем роде единственный. Это была вымученная религия, далекая от детской ясности и сердечной простоты. Если во имя веры надо ломать и гнуть естественного человека, то было над чем поработать Леонтьеву, ибо не поскупилась на него природа. Почти суеверное удивление вызывает сила его ума, недоброго, едкого, прожигающего каким-то холодным огнем. Кажется, что уж *слишком* умен Леонтьев, что и сам он отравляется терпкостью и язвительностью своего ума. Словно железными зубцами впивается его мысль в предмет, размельчает его и проглатывает. Он полон не эросом, но антиэросом, являясь беспощадным разоблачителем иллюзий. Это он рассеял сладкую грезу панславизма и балканского единения, когда все ею были охвачены. Лучше и беспощаднее Герцена умел он увидеть в лице Европы черты торжествующего мещанства, хотя знал ее несравненно меньше его; да и вообще Леонтьев образован был недостаточно и знал мало сравнительно с тем, чего требовала сила его ума. Быть может, причина этого, помимо жизненных обстоятельств, и в том еще, что он был слишком горд своим умом, чтобы подвергать себя научной тренировке. Поэтому Леонтьев остался неотшлифованным самородком. Он обладал наряду с умом еще каким-то особым внутренним историческим чувством. Он явственно слышал приближение европейской катастрофы, предвидел неизбежное самовозгорание мещанской цивилизации. Здесь он настолько является нашим современником, что можно себе ясно представить, с каким задыхающимся восторгом, недобрым и почти демоническим, он зрел теперь пожар ненавистного старого мира... Другую стихию Леонтьева составляет палящая языческая его чувственность, с каковою он был влюблен в мир форм, безотносительно к их моральной ценности...» [1]

Все это и дальше вся статья С. Н. Булгакова, выдающегося теперь московского славянофила, — с самым небольшим «оста-

точным хвостом» марксизма и вообще экономизма в себе — превосходна, верна и не должна забыться в длинном ряде оценок Леонтьева, сделанных многими выдающимися умами России, — сделанных и так, и этак, но всегда с удивлением перед его огромным умом, вернее, перед его огромной душой. Булгаков верно в конце статьи замечает, что Леонтьев весь вылился «в свой стиль», что и лицу его, и биографии, и писательской деятельности «удалось найти свой особый и единственный, исключительный стиль».

Это вполне верно и очень многозначительно. Хотя он в общем и отдельном очерке и принадлежит к славянофилам, но он не умещается в схему славянофильства, превосходя ее, будучи шире ее, нося в себе и в кругозоре своем, а особенно в душе своей, какие-то новые и совершенно бесконечные дали... Западником он уже окончательно не был, хотя и то надо сказать: он был страстным западником до европейского XIX века, точнее, до эпохи французской революции. После чего встал на Европу положительно «с опаленными крыльями», как некий демон ее, как проклинатель ее. Большего проклинания, чем у Леонтьева, Европа XIX века, Европа революции, конституции и пиджака ни от кого не слыхала, — ни от французов, Жозефа де Местра и Бональда [2], ни от разной немецкой мелочи, ни от русских славянофилов старой фазы. Те отрицали Европу, Леонтьев проклинал и презирал, и до того сознательно, до того идейно, как именно «некий демон»... Булгаков опять верно называет его в одном месте «буревестником», и это не бедный, не скудный «буревестник» Максима Горького, который вещал грозу всего на 24 часа завтрашнего дня, с полным и ясным днем, с миром и благовестием на все следующие дни, на целый год, на целую вечность... Возле Леонтьева все эти «буревестники» революции оказываются какими-то куцыми, какими-то «публицистами плохой газеты с большим успехом на сегодня», в сущности, людьми совершенно мирными и добродетельными. М. Горький — буржуй, да так ведь и оказалось на деле. Человек богатый, знатный, и если не ездит «на своем автомобиле», то лишь ради старого *renommée* вождя пролетариата... На самом деле все они, и Горький, и Короленко, и Андреев, и Амфитеатров или М. М. Ковалевский, — суть люди буржуазной крови, буржуазного духа, волновавшиеся и волнующиеся потому единственно, что не «они сегодня господа положения», и, собственно, дожидающиеся, когда подкатит к их крыльцу «автомобиль с гербами» и отвезет их в хорошее министерство и на хорошую должность... Тут ни спорить, ни возражать нечего. Это просто неинтересно. Но Леонтьев?

Моя ж печаль бессменно тут...
И ей конца, как мне, не будет[3].

Он был демоничен, т. е. отрицателен, по отношению к целому фазису всемирной истории, и отрицателен не по чувству, не по складу сердца, а по целому систематическому воззрению на историю, по «идеям» и «мыслям». Это его знаменитый взгляд на «три фазы всякого исторического развития» — первичной простоты, последующего цветущего усложнения и вторичного упрощения, наступающего перед смертью. Взгляда этого никто не поколебал, никто не оспорил — да никто и к разбору его в нашей ленивой литературе не приступал. «Ведь мы занимаемся только Шопенгауэром и Трейхмюллером»[4]. Никакой у нас науки нет, никакой широкой публицистики нет, никакой вообще идейности нет и никогда не было. Иначе о Леонтьеве давно выросла бы не литература газетных статеек, а сложилась бы давно уже, за 25 лет после его смерти, настоящая литература книг, целая библиотека книг, исследований, оспариваний, пропаганды. Но мы это делаем только с Трейхмюллером и еще с Дарвином. «Русь-деревня», «мы ленивы и не любопытны», — Пушкин сказал, и на этом надо кончить. «На Руси ничего русского не растет. Растет одна Германия и кой-кто из инородцев». На этом и «шабаш» и «кончено дело».

Учение Леонтьева о трех фазах всякого развития, всякой истории, всякого прогресса, взятое им практически из медицинских наблюдений, из фазисов просто «жизни» и «смерти» под глазами «мудрого врача» и перенесенное затем великими эстетическими порывами и глубокой филантропией, бесконечной любовью к человеку, бьющемуся на земле в узах жизни и смерти, — это учение есть корень «всего Леонтьева», всех его отрицаний и утверждений, его политики и монашества. Он ушел в монастырь «от смерти», видя, что в данную эпоху европейского и нашего развития всюду торжествуют смерть, разложение, какой-то отвратительный гнилостный процесс человека, умирающего «в пневмонии» (его любимый пример) и задыхающегося в мокроте, которую неодолимо и неудержимо выделяют его легкие. Не будь этого самосознания, живи он *с теми же самыми мыслями* в век Екатерины, и он просто и хорошо прожил бы жизнь, прожил бы ее радостно и весело, без всякого монастыря и без всякого решительного «византизма». Таким образом, Леонтьев, в идейном своем строе, может быть понимаем и истолковываем лишь как человек XIX века — хотя методы и средства борьбы, именно эта его теория, столь же обширная по горизонтали, как, например, обширен дарвинизм, гегельянство («метод

Гегеля») или пессимизм, выносит его за пределы XIX века и соделывает братом всех веков, работником во всех веках, другом всех «благомыслящих» людей. Человек очень небольшого образования, всего только «практикующий медик», он в силу эстетической и политической одаренности, «да и так, почитывая вообще» и заглядывая «во все уголки мира» своим любопытствующим глазом, стал «в разрушающейся Европе», в сем «разрушающемся втором Риме» по обширности и сложности цивилизации, грустным певцом песен, и хочется его сравнить с эллинским не то Ксенофаном, не то Пифагором, который охотнее всего основал бы новый «Пифагорейский союз» с бунтом против демократии и с какими-нибудь эстетически-философскими оргиями внутри самого союза. Но для этого не нашлось Кротоны [5], он был всего только русским цензором, русским консулом и монахом в Оптиной да вечным должником своих друзей. Но жизнь его в Элладе сложилась бы совершенно иначе; иначе протекала бы она и около византийских автократов. Он ужасно неталантливо родился; родился не для счастья. Но по условиям, но по качествам души он мог прожить счастливейшим в мире смертным, заливаясь смехом, весельем, «безобразиями» (слишком желал) и ни чуточки не помышляя о смерти и монастыре. «Не туда попал». И вся его личность и роль в истории есть личность и роль «не туда попавшего человека». Как-то в молодости, перед прогулкой, я услышал напевец юного юриста «с чрезвычайно строгой последующей деятельностью» на поприще прокуратуры. Оглядываясь, он запел:

Закурил бы — нет бумажки.
Погулять бы — нет милашки.

Вот и у Леонтьева, попавшего «не в тот угол истории», не оказалось в жизни ни «бумажки», ни «милашки»...

А «попадись» — было бы дело другое. Показал бы «наш Леонтьев» (воистину «наш») современникам своим, «как надо жить». Во времена Потемкина, и еще лучше — на месте Потемкина и с судьбою его, он бы наполнил эпоху шумом, звоном бокалов, новыми Эрмитажами и Публичными библиотеками, ну, и уж потом походом на Царьград. Потемкин, Леонтьев, Суворов: воображаю картину.

— Чего вы, Русские, носы повесили? Вам говорят — гуляй!! Сверху приказание — гуляй!!!

— Ни одного слова о похоронах, о смерти.

Он залил бы таким весельем страну, таким упоением, как «Русь и не видывала». Ах, не в тот век родился! Родился, когда,

действительно, «носы повесились» и все даже на бал стали являться в «похоронных одеждах» (черный фрак и белая грудь).

И вот он стал факельщиком похорон. Но это не натура его, а его историческое положение. Он стал петь грустные песни, как эллинский Ксенофан или Эмпедокл. Он вообще сделался (вот его место в культуре) философом и политиком. Вместо «жителя мира», к чему рвалась его душа, — о, с каким безумным порывом рвалась...

Он стал демоном вместо ангела. Но первоначальная-то его натура — конечно, ангельская: смотри его письма к Губастову, вообще к друзьям. Его письма по чарующему тону, по глубокой чистоте души, по любви «к друзьям» и преданности им — есть что-то не сравнимое ни с какими вообще переписками. Когда я читал много лет назад его письма к К. А. Губастову, я шептал неодолимо: «Какой же это ангел, какой же это ангел». Его старания уплатить какой-то должишко в 100–200 рублей греку, владетелю лавочки в Керчи или Феодосии, прямо вызывали слезы. Да, «по натуре» это была изумительно благородная и чистая душа, без единого пятнышка притворства, лжи, лицемерия, фальши, гордости, тщеславия. А ведь это почти всеобщие «пятна» на человечестве.

Говорят о его «аморализме» (Булгаков да и все о нем писавшие упоминают об этом, хотя *с его же слов*). Нужно строго оговорить это. Он был один из самых нравственных людей на свете по личной доброте (заботы его о слугах), по общей грации души, по полному и редчайшему чистосердечию. Да и кто *сам* о себе говорит: «Я безнравственен», — наверное, всегда есть нравственнейший человек. «Он — Христов, он — не лицемер». «Безнравственность» его относится, совершенно очевидно, только к любви к разгулу, к «страстям», к «эротике» особенно. Но, если не ошибаюсь, этим грешил и А. С. Пушкин, коего никто «безнравственным» не считает. Дело — бывалое, дело — мирское. «Ну что же, все от Адама с Евой». Вообще следовало бы раз и навсегда и относительно всех на свете людей выкинуть эротику и страсти из категории моральных оценок человека. Есть птицы постные, а есть птицы скоромные. Что делать, если в Леонтьеве жила вкусная индейка, притом которую люди не скушали («мои огненные страсти», «доходящие до сатанизма», — писал он выразительно), и это совершенно точно очерчивает линию его «грехов», по-моему — не-грехов. Сказано же в Апокалипсисе, и сказано благословляюще: «Будет Древо Жизни приносить плоды двенадцать раз в год». Едва ли это говорится только о яблоках и вишнях. «Плод Древа Жизни» и есть плод Древа Жизни, во

всем его неисчерпаемом обилии, многообразии, бесконечности. «Двенадцать раз в год несет плод» — это может насытить самую хорошую индейку.

Итак, философ и политик... Но, «рожденный не в свой век», Леонтьев не прожил счастливую жизнь, а зато он дал меланхолические, грустные, но изумительного совершенства литературные плоды. Торопиться не надо, время его придет. И вот, когда оно «придет», Леонтьев в сфере мышления, наверное, будет поставлен впереди своего века и будет «заглавною головою» всего у нас XIX столетия, куда превосходя и Каткова, и прекраснейших наших славянофилов, — но «тлевших», а не «горевших», — и Чаадаева, и Герцена, и Влад. Соловьева. В нем есть именно мировой оттенок, а не только русский. Собственно, он будет оценен, когда кончится «наш век», «наша эпоха» с ее страстями, похотями и предрассудками. Вот тогда он и вылезет в «заглавную голову», и позади него останутся все «старички», вроде старенького и неинтересного Герцена и уж слишком благочестивых, до утомительности, славянофилов. Леонтьев был именно «пифагореец нового века», вот будущего века, вот грядущего века, о коем хочется сказать: «Эй, гряди скоро!! Приходи, новый хозяин, в дом». Ах, хочется «нового хозяина» в век сей. Все старое решительно надоело и, кажется, прокисло.

Его мышление — именно «новый дарвинизм», «новое гегельянство». Этим я хочу указать, что суть мышления Леонтьева лежит в «методе», а не в определенных его утверждениях, не в частных и не в подробных членах его «веры». Можно не разделять совершенно ни одного его убеждения, совершенно не сходиться с его мыслями; можно отвергнуть даже всю его политику: останется его чудный «эстетический метод». Ах, эта «индейка» была рождена в хороший час «Древа Жизни». Вот куда его и поместим окончательно: Леонтьев был, собственно, певцом и философом «Древа Жизни» — это особая категория и около философии, и около поэзии, и около политики. Нет, его идеи выше несколько ограниченных и несколько условных сфер и политики, и поэзии, и философии. Как бы обращаясь к нам из могилы, он говорит:

«Люди, братья мои. Я прожил весь век в тоске и неудаче. Но я люблю вас и не хочу вам того горя, какого слишком много понес на себе. Вот что: любите жизнь! Любите ее до преступления, до порока. Все — к подножию Древа Жизни. Древо Жизни — новая правда, и это — одна правда на земле. И — до скончания земли. Ничего нет священнее Древа Жизни. Его Бог насадил. А Бог есть Бог и супротивного наказует. Только его

любите, только им будьте счастливы, не отыскивая других идолов. Жизнь — в самой жизни. И выше ее нет категорий, ни философских, ни политических, ни поэтических. Тут и мораль, тут и долг. Ибо в Древе Жизни — Бог, который насадил его для земли. Я со всеми людьми ссорился, потому что все люди не понимают Древа Жизни, разделясь на партии, союзы, царства, школы, когда всего этого и нет под Древом Жизни, все это оскорбляет собою Древо Жизни. На самом деле и в бесконечности ничего и нет, никого и нет, кроме Бога, благословляющего единое Им насажденное Древо Жизни, коего люди — частицы, клеточки, точечки. И они все могут — кроме уныния и тоски. Я был тоскующий человек: но я хотел бы быть последним на земле тоскующим человеком и хоть с неба посмотреть на счастливое и беззаботное человечество, на *зеленое человечество,* с одною только радостью и без всякого дыма, горечи, злобы, злодеяния и отравы. Этого — не надо, воистину — не надо». И в этом «не надо» — «вся церковь и боги и богини на земле».

...Все-таки «лукавый» проговорил бы и о «богинях»:

Покурил бы — нет бумажки...

Ну, простим его и с «богинями». Брат наш, прекрасный наш брат: и да успокоит тебя Господь в «селениях праведных». Ты был поэт, и пророк, и философ на земле своей: и не имел, где преклонить голову.

«Все должишко в Феодосии греку Манули никак не могу уплатить»: не слово ли это, в простоте и ясности забот своих, не то Закхея[6], не то Симона Киреянина[7]. Он был какой-то «христианин» вне «христианства». Потому что, кажется, в христианстве не подобает быть «богиням». А Леонтьев «без этого не мог» по «своей потемкинской натуре».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников

> Перечитал свою статью о Леонтьеве (сборник в память его). Не нравится. В ней есть *тайная* пошлость, заключающаяся в том, что, говоря о *другом* и притом *любимом* человеке, я должен был говорить о нем, не прибавляя «и себя». А я прибавлял. Это так молодо, мелочно — и говорит о нелюбви моей к покойному, тогда как я его любил и люблю. Но — как вдова, которая все-таки посмотрелась в зеркало.
>
> Боже, сохрани во мне это писательское целомудрие: не смотреться в зеркало.
>
> *В. В. Розанов («Опавшие листья», короб 1)*

Надо отдать должное Розанову — из писавших о Леонтьеве он, пожалуй, единственный, кто сказал правду. Чего не отнять у классиков «русского религиозного ренессанса», так это склонности к самолюбованию, примысливанию себя к рассматриваемому предмету или, скорее, предмета к себе.

Леонтьеву в этом смысле особенно «повезло»: он не просто оброс мифами в толкованиях и интерпретациях, он сам стал мифом, одновременно манящим и устрашающим, а его имя — культурным символом. И тем не менее весьма любопытно и поучительно прочесть отзывы о нем, перелистать газеты в поисках рецензий, заглянуть в протоколы религиозно-философских обществ, сопоставить эти отзывы и рецензии с идейными манифестами того времени. Вовсе не для поиска верных штрихов к портрету Леонтьева. И не для того, чтобы сказать, следуя давней традиции писания о Леонтьеве: «Этот мыслитель загадочен, сложен для понимания, бездонно глубок, амбивалентен, никем еще не понят. А я-то вот покажу сейчас истинного Леонтьева». Отнюдь нет. Интересно увидеть через рецепцию Леонтьева само время: ведь человеческое сознание пристрастно и внимательно лишь к тому, что задевает, волнует его. Одним словом, я не ставлю вопрос о похожести портрета; меня интересует, на что

именно отзывались наследники — герои того времени, которое называют «серебряным веком» в поэзии, «религиозным ренессансом» в философии...

Так уж получалось в России, что черносотенство и эстетизм время от времени шли рядом. (Вопреки о. С. Булгакову, полагавшему, что реакция не может быть эстетичной.) И убежденные этатисты и консерваторы были весьма чуткими людьми, не лишенными остроты ума и наблюдательности. Борис Никольский, к примеру, чудесно переводил Катулла и подарил русской словесности ряд исследований о Пушкине. Поэтому и близок ему, наверное, был дух Константина Леонтьева, которому он посвятил скромную по размерам и претензиям статью в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева», вышедшем в 1911 г. к 20-летию со дня смерти мыслителя. И хотя всюду проникающий и всеоценивающий Розанов посетовал, что «характеристика Б. В. Никольского страдает всегдашним жаром и всегдашней торопливостью» и даже посоветовал «неугомонному черносотеннику» выпить «холодной воды» *, статья Никольского написана тоном уважительным, но не подобострастным, и уж тем более не захлебывающимся от восторга. Среди положенных для этого жанра общих мест и характеристик покойного мы находим умную и трезвую оценку происходящего вокруг имени Леонтьева: «Скольких недогадливых единомышленников эта парадоксальность сделала врагами Леонтьева, сколько обмороченных врагов, цепляясь за слова, приписывали Леонтьеву то, чего у него не было и в помине, и по-детски (а иногда мошеннически) сочиняли своего собственного Леонтьева, склеивая в одно фантастическое целое его парадоксы, не умея понять (или стараясь не понять) мыслей, в них костюмированных» **.

Кроме основной идеи, данная цитата обращает наше внимание на одну деталь: «костюмированные мысли» — это случайная метафора или атрибут сложившейся вокруг Леонтьева мифологии? Не был ли он для «Ренессанса» ряженым, чужаком, фигурой карнавальной, по ошибке или по злому умыслу судьбы очутившийся на пире жизни? Киевский писатель А. А. Закржевский, вынесший в заглавие своей статьи о Леонтьеве архетипическую формулу «одинокий мыслитель», разрабатывает тему карнавала дальше: «Мы не знаем Леонтьева, для нас он — только

---

* *Розанов В. В.* К 20-летию кончины К. Н. Леонтьева // Новое время. 1911. 12 нояб. № 12813.

** *Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти К. Н. Леонтьева. † 1891 г.: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 373.

загадка. То лицо его, которое мы знаем, — лишь маска... Если разгадают его, если снимут маску, — в ужасе отшатнутся... Под черной отшельнической одеждой увидят вампирный лик инквизитора». Причем маска не одна, масок много, и, сдирая их последовательно, не рискуем ли мы увидеть пустоту — ни лица, ни тени? Что же, были и раздосадованные этой сложностью критики, с наскока отрицающие присутствие в Леонтьеве некой тайны, а значит, и предмета для понимания. К примеру, профессор Киевской Духовной академии В. Завитневич, автор исследования о Хомякове, выступавший в качестве оппонента у о. К. Аггеева, защищавшего в академии в 1909 г. магистерскую диссертацию о Леонтьеве. Рецензия на диссертацию превратилась прямо-таки в анафему, которую проф. Завитневич провозглашает Леонтьеву, считая его язычником и позитивистом. «Чтобы верно понять, что такое был Леонтьев, — говорит рецензент, — достаточно пересчитать следующие особенности его личности: это был мыслитель, не веривший в силу разума; философ — без гносеологии и онтологии; верующий человек — без живого Бога, активно воздействующего на мир; христианин — не признававший первой и главной заповеди Христовой; моралист — отрицавший нравственное достоинство человеческой личности, просвещенный человек, отрицавший европейское просвещение...» Здесь я прерываю эти бесчисленные антиномии, без которых русский человек, поверив свой разум Кантом, жить не может, и подхожу к цитированию вывода проф. Завитневича: «Пересчитав все эти нет, естественно спросить, да что же было у Леонтьева такое, что делало его натуру сложною?» *

В другой тональности происходит прорыв к простоте у Розанова (но у него-то сущности и характеристики текучи и изменчивы — под настроение): «Он был редко прекрасный русский человек с чистою искреннею душою... Но мысли его? Они зачеркиваются одни другими. И все opera omnia его — ряд “перекрещенных” синим карандашом томов. Это прекрасное *чтение*. Но в них нечего *вдумываться*» **.

Но подчеркну, что все-таки чаще мы встречаем применительно к Леонтьеву суждения в модусе апофатическом — неизвестный, забытый, неразгаданный, сложный. А так ли уж неизвестен был Леонтьев русской интеллигенции начала века? «Ренессанс» по-

---

* Отзывы о печатном сочинении г. К. Аггеева экстраординарного профессора В. Завитневича // Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной академии. Киев, 1910. С. 262.

** *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб 2 // Сочинения: В 2 т. М., 1990. С. 405.

стоянно возвращается к Леонтьеву; по числу рецензий среди своих современников Леонтьев уступает Достоевскому, едва ли Соловьеву, но тем не менее постоянно присутствует в поле зрения. В религиозно-философских обществах Москвы и Петербурга свои доклады ему посвящают священники К. Аггеев (1909) и И. Фудель (1916), поэт В. Бородаевский (1910), критик и литературовед Б. Грифцов (1912), философ С. Н. Булгаков (1916) и публицист С. Н. Дурылин (1916). Конечно, интерес к Леонтьеву подогревается выходом книг — в 1911 г. появляется брошюра Леонтьева «О романах гр. Л. Н. Толстого», начинается выпуск собрания сочинений, издаваемого под редакцией о. Иосифа Фуделя и рассчитанного на 12 томов, но так и не завершенного, выходит сборник «Памяти К. Н. Леонтьева. † 1891», переиздается третьим изданием брошюра «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни»... Но дело не только в книгах. Другое время, казалось бы, должно было напрочь позабыть человека, чьи посулы и пророчества были полным противоречием хилиастическим чаяниям «нового религиозного сознания». Однако что-то в Леонтьеве неудержимо влекло. Интересно свидетельство Андрея Белого, которого трудно упрекнуть в симпатиях к консерватизму; описывая бунт молодежи против позитивистической «веры отцов», он признается: «Мы никогда не спорили о том, имеют ли значение фразы Кольцова, И. И. Иванова и Алексея Веселовского», и еще: «...не соглашаясь ни в чем с Константином Леонтьевым, мы предпочитали читать его, чем... Кареева. Таковы мы были» *. А друг Белого Э. К. Метнер, писавший в то время так и не завершенный труд «Философия культуры», под стать своему другу и «из протеста против обязательного западничества в оформлении Янжулов и К° педалировал немодным славянофильством, утверждая Аполлона Григорьева и Константина Леонтьева...» ** Пережил увлечение Леонтьевым и поэт Осип Мандельштам. В брошюре «О природе слова» (1922), говоря о Розанове как о писателе, проведшем свою жизнь в поисках «стен русской культуры», ее твердого основания, Мандельштам уподобил его «некоторым другим русским мыслителям, вроде Чаадаева, Леонтьева, Гершензона» ***. По сообщению Н. Я. Мандельштам, чтение Леонтьева могло быть тем источником, откуда Мандельштам почерпнул представление о Византии. «Он считал

* *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 39.

** Там же. С. 375.

*** *Мандельштам О. Э.* О природе слова // Слово и культура. М., 1987. С. 61.

Леонтьева значительным мыслителем, но причислял его к лжеучителям» *. Вероятнее всего, Мандельштам читал Леонтьева во время работы над очерком о Чаадаеве в 1914 г. (сходство судеб Чаадаева и Леонтьева было отмечено и Бердяевым в его парижской книге о Леонтьеве).

Словом, интерес к Леонтьеву имел место в самых различных общественных слоях. Так, на прениях по реферату Б. Грифцова «Религиозная судьба К. Леонтьева», прочитанному 4 ноября 1912 г. в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, либерал Петр Струве признал, что идеи Леонтьева несравненно ценнее и оригинальнее морально-политических идей Толстого и Соловьева. Нововременским критикам пора уже было защищать чистоту учения Леонтьева «от грязных лап», и этим блистательно занялся А. А. Бурнакин. «Надо поспешить с “уяснением”, — пишет он, — а то как бы либеральные толковники и этого писателя не окарнали на свой ехидный лад. У них ведь одно правило — тащи все, что плохо лежит, — и низменные приемы извращения, замалчивания и раздувания» **. Досталось и «еврейской библиографии», настойчиво записывающей Леонтьева в разряд «беспринципных эстетов и едва не аморалистов». В противовес псевдославянофилам, «вчерашним конституционалистам и потрясателям основ» типа Венгерова, Гершензона, Булгакова, Струве, изготовляющим «новый маргарин по рецепту еврейской ортодоксии» (!), Леонтьев — «наш русский писатель», «великий христианин, великий славянин, великий совестивец, великий патриот». В полемической горячке Бурнакин даже беллетристику Леонтьева готов назвать образчиком христианской жизни, «жизни в освещении христианского благоволения» (с чем бы сам Леонтьев в конце жизни категорически не согласился). Такие «защитительные» речи, конечно, мало способствовали прояснению и пониманию. Впрочем, Бурнакин был горячим человеком. По воспоминаниям Бориса Садовского, «нервный и беспокойный... точно заноза в нем сидела. Семи лет он, по собственным словам, изнасиловал курицу...» *** Что уж тут говорить о «еврейской библиографии».

Анализируя портрет, не забывают о фоне, арьерплане, интерьере комнаты, в которой изображен человек. Не беря на себя в

---

* *Мандельштам Н. Я.* Вторая книга. М., 1990. С. 399.

** *Бурнакин А.* К. Леонтьев // Новое время. 1912. 20 июля. № 13058.

*** *Садовской Б. А.* Записки. 1881—1916. РГАЛИ, ф. 464, оп. 1, ед. хр. 1, л. 113.

этой статье смелость определить, чем был «Ренессанс» в целом, позволю себе наметить лишь несколько штрихов к общему фону нашего портрета. Едва пережив Маркса, интеллигенция споткнулась на Ницше, знакомство с которым началось в России с 1892 г. (статья В. П. Преображенского в «Вопросах философии и психологии»). В его аморализме, богоборчестве и идее сверхчеловека увидели необыкновенный простор для раскрытия духа. Многие (А. Волынский, Н. Минский, С. Франк) считали Ницше едва не пророком, приблизившим нас к божеству, освободившим человека от его ограниченности, а историю — от оков аскетизма и исторического христианства. Пророчества Леонтьева и Соловьева о конце истории, сказанные на рубеже веков, прослушали и забыли. Христианство не удовлетворяло: религия страха, смерти, конца. «Мистический анархист» Чулаков вопрошал: «Разве вне апокалипсиса не может быть религиозного отношения к миру?» * Люди вдруг вспомнили о своей плоти и захотели немедленного ее преображения и освящения. В который раз человек пережил адамово искушение — «стать как боги» — и вновь не удержался. Теоретики «нового религиозного сознания» — Мережковский, Гиппиус, Минский, Чулков, Аскольдов, Бердяев — в чаянии «третьего завета», в котором земля и плоть найдут свое освящение, ждали откровения Святого Духа, «нового неба» и «новой земли». Приговор историческому христианству был суров: одностороннее раскрытие религиозной истины. С. Аскольдов, делая доклад «О старом и новом религиозном сознании» в РФО Санкт-Петербурга в 1907 г., замечал: «Все учение Христа звало к отречению от земли и плоти. В историческом развитии христианства это забвение земного и плотского, этот «аскетизм» христианства выразился во враждебном отношении церкви и ее отдельных представителей ко всему содержанию светской культуры, к общественности, вообще ко всему тому, что обусловлено земными интересами и потребностями» **.

Пользуясь метафорой того же Ницше, можно заметить, что интеллигенция в основной своей массе напряженно искала «танцующего бога», не вспомнив, к сожалению, другой афоризм немецкого философа: «Каждый, кто хоть однажды воздвигал “новое небо”, обретал надлежащие полномочия в собственном аду» ***.

---

* *Чулков Г. А.* О мистическом анархизме // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 201.

** *Аскольдов А. С.* О старом и новом религиозном сознании // Записки религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 6.

*** *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 487.

В 1908 г. вышла книга Мережковского «В тихом омуте» — своего рода манифест «нового религиозного сознания». В ней четко было сказано, что в новую эпоху «религия — не что иное, как революция в категории Божеского, революция — не что иное, как религия в категории человеческого. Религия и революция — не два, а одно: религия и есть революция, революция и есть религия». А соответственно «религия государственности есть не что иное, как поклонение “Зверю”» *. Ясно, что в такой ситуации Леонтьев оказывается врагом, сатанистом, страшным и жестоким писателем.

Я не берусь оценивать, насколько близко было миросозерцание Леонтьева к подлинному христианству. Ведь даже среди священников мнения на этот счет разделились: о. В. Зеньковский считал его истинно православным мыслителем, о. Г. Флоровский признавал, что у него была «религиозная тема жизни», но не было христианского миросозерцания, о. К. Аггеев склонялся к тому, что Леонтьев так и не преодолел свою языческую природу, а о. С. Булгаков еще не был священником, когда писал о Леонтьеве. Но для меня нет сомнения, что его религиозные переживания, его покаяние и молитвы, его любовь к своему духовному отцу старцу Амвросию были искренними. А вот было ли моральное право осуждать в Леонтьеве негодного христианина у творцов «нового религиозного сознания», называть, как это делает Бердяев, Леонтьева «изувером», «ненавистником человека», говорить о том, что «Леонтьев не любил Бога и кощунственно отрицал его благость», что он поклонялся Богу «со страхом, со скрежетом зубовным, как творцу зла в мире»? И наконец, по Бердяеву, Леонтьева «приводили в бешенство все попытки осуществить царство Божие, царство любви на земле» **. В этой реплике уже как бы подразумевается: мы ведь можем «вместить уже бóльшую полноту откровения, чем все предшествующие религиозные эпохи», нам-то известен Бог. Правда, в этой новой религии Бердяев призывает совместить и Возрождение, и Французскую революцию с ее торжеством свободного человека, и социализм, и бунт Ивана Карамазова, и Ницше, и «кажущееся богоборчество». Тот канон, по которому судили Леонтьева, был чем угодно, только не христианством Исаака Сирина, Иоанна Лествичника и Аввы Дорофея — этим кристально-чистым, строгим и нравственно высоким идеалом, к которому прикоснулся

* *Мережковский Д. С.* В тихом омуте. СПб., 1908. С. 58.

** *Бердяев Н. А.* К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 183.

Леонтьев, проведя последние 18 лет своей жизни около оптинских стен. Лучший образец, который был открыт для «нового религиозного сознания», — это христианство Достоевского, о котором Леонтьев писал, что «влияние Достоевского очень *полезно* для *начала;* но что останавливаться (да еще с ранних пор) на том, на чем он состарился, — не следует» *.

Статья Бердяева, появившаяся в седьмом номере «Вопросов жизни» в 1905 г., — не единственное, что им написано о Леонтьеве. Со временем ему открылась в образе Леонтьева какая-то правда, будь то размышления о необходимости аристократии духа в «Философии неравенства» (имя Леонтьева там мало упоминается, но содержательная перекличка с его идеями безусловна) или книга «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)», появившаяся в Париже. В ней акценты смещаются — Леонтьев остается романтиком, фигурой трагической, но подчеркивается перелом, произошедший в его судьбе после обращения к Церкви. Даже Розанову посылается упрек в том, что «он не понимал Леонтьева в полноте духовного образа и духовного пути, не хотел знать Леонтьева-христианина» **. Однако через несколько страниц — оговорка самого Бердяева: «К. Н. окончательно становится православным, но окончательно христианином он не сделается никогда» ***. Есть в книге и просто странные места. Так, видимо под впечатлением от прочитанной книжки Отто Вейненгера «Пол и характер», Бердяев рьяно начинает то в одном, то в другом философе искать черты женского полового типа. Розанову отдается на откуп «вечно-бабье в русской душе», а вот Леонтьеву достается «муже-женственное строение души», ибо и «жажда любви, вечное искание любовных восторгов и невозможность найти единую, утоляющую, истинно брачную любовь обыкновенно говорит о сложном сочетании мужских и женских начал в характере человека» ****.

«Ренессансу» дорога в Леонтьеве была тень его языческой природы, чувственности, которую находили в его романах и письмах раннего периода. Леонтьева-подвижника знать не хотели, его боялись, отвергали. Так и писал о нем С. Н. Булгаков: у Леонтьева — два лика: светлый, радостный — природный, и тем-

---

* *Леонтьев К. Н.* Письмо к И. Фуделю от 28 апреля 1888 г. РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. хр. 100, л. 2.

** *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 48.

*** Там же. С. 65.

**** Там же. С. 20.

ный, испуганный — церковный *. Подчеркнуть в Леонтьеве его языческую природу, насильно отвергнутую, но так и не преодоленную религиозным обращением, создать образ соблазнителя в клобуке, поставить его фигуру в контекст возрожденческого гуманизма с его ликованием плоти — излюбленный прием многих леонтьевских критиков. Будто бы Леонтьев и не знал красоты, преображенной нравственным светом веры, и не было у него переживания зимнего утра, когда его мать молилась, и не было красоты монастырской литургии, на которой Леонтьев, живя в Оптиной пустыни, бывал почти каждый день. Конечно, Леонтьев не относил себя к тем мыслителям, которые отождествляли нравственное и прекрасное (традиция, идущая от Плотина и укоренившаяся в святоотеческой эстетике). Для него борьба и отвержение красоты ради мистического идеала, ради веры были отнюдь не теоретическими понятиями. Но ведь и в истории христианской мысли мы находим, например, взгляд на красоту бл. Августина, полагавшего, что и зло может быть эстетичным, ибо без него мир не был бы целен, завершен. И современная эстетика принимает сторону Леонтьева, рассматривая в качестве своего предмета выразительные формы — прекрасное, безобразное, трагическое и т. д. И нет в этой позиции вовсе никакого дерзания стать по ту сторону добра и зла, а есть то, что прекрасно понимал и Леонтьев: что душе не всякая красота полезна, не все эстетичное душеспасительно. Но ведь многие критики не хотели вчитываться и вслушиваться в слова Леонтьева, а хотели видеть только свои «запросы мысли», относя к ним то, что писал Леонтьев. Как-то в разговоре Леонтьев сказал: «Чтобы вы могли понять меня, вам надо *забыть все, что вы знали,* и слушать меня долго и часто, увлекаясь не желанием переспорить, а жаждой понять». Но умение слушать другого, отрешившись от себя, — редкое, да и не обязательное для каждого умение. Поэтому прав был Розанов, говоря, что в каждом поколении найдутся «2–3, много 20–30» верных последователей К. Леонтьева — тех, кому его личная обаятельность, неповторимый колорит его мысли, стиля дороже и важнее какого-то направления, без которого русский человек жить не может, как опять-таки замечал Розанов.

Можно видеть эстетизм Леонтьева в противоречии с его верой. Но и другая точка зрения тоже присутствовала в леонтьевской критике начала века. Она была выражена Борисом Гриф-

---

* *Булгаков С. Н.* Победитель — Побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева // Тихие думы. М., 1916. С. 116.

цовым в его докладе «Религиозная судьба К. Леонтьева» *, прочитанном в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева. Эстетика мистична по своему существу. Тайна эстетического идеала такова, что в предчувствии он приближает к нам желаемое — и «новое, иное небо» становится близким. Но предчувствие, смутное ощущение гармонии, вечное преддверие могут лишь дать импульс к религиозному чувству. Само чувство, а тем более вера, возникает там, где слышен голос живого и личного Бога, где воображаемому, чувственному кладется предел. Сам переход от эстетического к мистическому трактуется как сильное потрясение, как трагедия (в смысле античной трагедии, предполагающей катарсис, очищение). «Сознание трагедии, — пишет Грифцов, — есть вместе с тем сознание психичности, одухотворенности. Разрешение трагедии есть возврат к элементарному инстинкту. Желать ее разрешения — значит желать вновь спуска вниз и назад» **. Дух болезнующий, страдающий борется, созидает, живет. Дух успокоившийся, выздоровевший — не есть ли это, следуя самому Леонтьеву, вторичное упрощение, потеря чего-то очень важного. И если мы согласимся с Грифцовым, да и с Бердяевым, что Леонтьев — романтик, то следует признать эту болезненность, свойственную романтическому, вечно прорывающемуся вперед духу, но не как зло, а как живую силу, очищающую и освежающую душу. В этом смысле леонтьевский антиномизм и есть modus vivendi его таланта.

Впрочем, вернемся к анализу нашего мифа (а миф, по определению А. Ф. Лосева, есть «*в словах данная чудесная личностная история*» ***). Как бы приближая Леонтьева к себе, критики начала века отыскивали в его духовном поиске мотивы индивидуализма, аморализма, эгоизма и в качестве общего места трактовали идею о сходстве идей К. Леонтьева с идеями Фридриха Ницше. Кто же ввел в оборот эту мифологему «Леонтьев — русский Ницше»?

Первым эту идею читателям предложил Владимир Соловьев в своей блестящей, но чересчур заформализованной, разложившей воззрения Леонтьева по полочкам статье в Энциклопедическом словаре Брокгауза—Ефрона, написанной в 1895 г.: «В своем презрении к чистой этике, — пишет Соловьев, — и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев пред-

---

* *Грифцов Б. А.* Судьба К. Леонтьева // Русская мысль. 1913. № 2. С. 63.

** Там же. С. 74.

*** *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 169.

восхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и монаха» *. В 1903 г. эту мысль подхватил Розанов в предисловии к публикации писем Леонтьева к нему («Русский вестник», № 4), которое было перепечатано в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева. † 1891» с небольшими изменениями под заглавием «Неузнанный феномен». В 1905 г. была готова и наполовину напечатана в «Вопросах жизни» розановская статья «Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева», в которой было высказано предположение, что доживи Леонтьев до появления декаденства, то оно охватило бы его душу как последняя и смертельная любовь. (Полностью статья вышла в «Золотом руне» за 1907 г., № 2, 3.) В том же году, в тех же «Вопросах жизни» появляется уже цитированная мною статья Бердяева «К. Леонтьев — философ реакционной романтики», где автор, потрясенный великим совпадением Леонтьева и Ницше, сообщает о нем трижды. Может быть, это своеобразная форма привлечения читательского внимания? С. Л. Франк в 1909 г., рецензируя книгу о. К. Аггеева о Леонтьеве, пишет: «Сходно с Ницше и Бодлером, но, пожалуй, еще сильнее их, Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического; болезненная острота этой любви к трагическому граничит у Леонтьева с садизмом» **.

Закржевский же как общепризнанный факт сообщает о Леонтьеве: нынче он «становится выше Ницще» ***.

Упомянем еще одного, совсем уж позабытого писателя Ф. Ф. Куклярского. Этот господин, появившись в Петербурге, за три года издает три книжки, в которых довольно бледно и неудачно подражает Ницше. Нашлось место на их страницах и Константину Леонтьеву. К слову сказать, сам автор был непримиримым противником христианства. Розанову он писал: «Могу без обиняков сказать, что я — ярый противник христианства и, пожалуй, Христа, но не знаю, насколько моя платформа близка к Вашей. Кроме Л. Шестова и Вас, я не вижу вокруг себя никого, кто мог бы сказать мне несколько утешительных слов» ****.

---

* *Соловьев Вл. С.* Леонтьев (Ст. из энциклопедического словаря) // Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 417.

** *Франк С. Л.* Миросозерцание Константина Леонтьева // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 388–389.

*** *Закржевский А.* Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев). К 25–летию со дня смерти. Киев, 1916. С. 3.

**** Цит. по изд.: *Розанов В. В.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Уединенное / Примеч. Е. В. Барабанова. М., 1990. С. 676.

Утешать было от чего, ведь Ф. Куклярский пришел, чтобы сказать «последнее слово человеку — последнее, что еще можно сказать ему». Это слово «давно уж ищет *открытых* ушей: “Сгинь!”». Главная заслуга Леонтьева, следуя Куклярскому, в том, что этот «эстет и сатанист шаг за шагом дискредитирует христианство и оставляет для себя только одну красивую оболочку — только одеяние его: православие. В эту довольно прозрачную оболочку замаскировал он свое настоящее “я” и, подобно страусу, прячущему свою голову в песок, тешил себя призраком Христа и душеспасительностью самоистязания» *. Я, может быть, и не стал бы обращать внимание на Ф. Куклярского, если бы не обнаружил в «Новом времени» розановского отзыва — сверхположительного — на эту книгу: цитированная мною глава названа «лучшей в русской литературе оценкой Леонтьева; причем автор настолько смел, — пишет далее Розанов, — что по *железной твердости натуры* ставит Леонтьева впереди Ницше, который был, в сущности, литератором-фантазером, а не человеком *действия* и *требования*». Правда, в конце рецензии Розанов, словно испугавшись своего панегирика, оговаривается: «Мы не присоединяемся к этой оценке, уже по ее молодому тону, да и вообще: но приводим ее, для того чтобы показать, как переместился теперь тон речей о Леонтьеве в молодом поколении писателей» **. Правда, потом Розанов пожалел о том, что дал г-ну Куклярскому столь лестный отзыв. О причинах этого можно узнать из приписки на папке с письмами Куклярского в розановском архиве: «Куклярский Фед. Фед. (совершенно — оказалось — невозможный господин) лет 26–28–24? Очень красив, изящен: но “Дай денег”» ***. «Знай, с кем связываться», — сказал бы ему Леонтьев.

Познакомившись с г-ном Куклярским и его отзывами о Леонтьеве, трудно удержаться от евангельского вопроса: «Как может сатана изгонять сатану?» Как можно обозвать сатаной человека, который двадцать лет в статьях и переписке исследовал христианство? У Ницше и Леонтьева можно без труда найти сходные высказывания о пошлости европейской цивилизации, лицемерии, ханжестве традиционной морали. Но пафос разрушения морали, презрения к аскетизму и духовной традиции, ко вся-

---

* *Куклярский Ф. Ф.* Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства. СПб., 1911. С. 95.

** *Розанов В. В.* К изданию собрания сочинений К. Леонтьева // Новое время. 1912. 16 июня. № 13024.

*** РО ГБЛ, ф. 249, ед. хр. 3876, л. 1.

ким сдерживающим дух оковам совершенно чужд Леонтьеву. Знай Ницше Леонтьева, он непременно применил бы к нему свое определение аскетов: «Надутые, высокомерные и гадкие твари, которые не в состоянии отделаться от глубокой досады на себя, на землю, на всякую жизнь, и только тем и заняты, что причиняют друг другу боль, из удовольствия причинять боль — возможно, единственного их удовольствия» *. Пафос — сродный тому, с которым «Ренессанс» судил Леонтьева. Так, может, отрава ницшевского имморализма прежде текла в жилах критиков?

Миф оттого и рождается, что позволяет воспринимать мир в единстве духовного и чувственного, символически, динамически, как бы откладывая вопрос об адекватности нашего восприятия. Образное, интуитивное восприятие всегда спонтанно и мифологично. Находясь на его позиции, бессмысленно оспаривать его. Символизм мифологичен от начала и до конца. В начале века он был разлит в воздухе и, естественно, сказался на сознании не только поэтов-символистов. Мифопоэтическое мышление всегда стихийно, поэтому и кочуют из одной статьи о Леонтьеве в другую одни и те же архетипы-стихии: вихрь, пурга, лед, холод. Андрей Белый подарил нам в своей «Второй симфонии» образ храбро шагающего по крышам Соловьева. Он — в знаменитной крылатке и большой широкополой шляпе — то вынимает рог и трубит над спящим городом, то выкрикивает свои стихи. Это один тип пророка, глаголющего: «Желанное сбудется скоро». Тема метели, пурги, снежной вьюги у Белого — одна из центральных в его «симфониях». Но эта метель не холодит, она несет в себе зародыш грядущего; белый цвет — цвет религии Святого Духа. А каким бы представился Леонтьев, если вообразить его в подобной образной структуре? Посмотрим же на эту «стихийную» оболочку мифа о Леонтьеве: Борис Грифцов: «Всегда одновременно в Леонтьеве чувствуются противоборствующие силы: *горный холод* и мятежные сердечные волнения» **. Борис Никольский: «Он был какою-то *бурею,* разом мечущеюся во всех направлениях, одновременно и славословя и разрушая одно и то же...» ***. Александр Закржевский: «Его аллегоризм — *стальной* и *холодный,* и *прибои* совести рассыпаются, ударяясь об него,

---

* *Ницше Фр.* К генеалогии морали. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 489.

** *Грифцов Б. А.* Судьба К. Леонтьева. С. 62.

*** *Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти К. Н. Леонтьева... С. 367.

вдребезги»; «вся сфера Леонтьева — это лабиринт без выхода, это один тусклый и неподвижный взгляд Сфинкса» *. И наконец Николай Бердяев: «На большом пути своей родины практически он *подмораживал* гниль, *барахтался* в смрадной помойной яме» ** <курсив мой. — *А. К.*>.

Во всех этих образах есть какая-то могучая пластика. Но все-таки самую блестящую мифологему реакции создал Борис Садовской — писатель, удивительно чувствующий дух эпохи, рафинированный эстет с удивительной судьбой: после революции 1917 г. ему, разбитому параличом, суждено было прожить несколько десятилетий «около церковных стен» — в подклети Успенского собора Новодевичьего монастыря. Его афоризмы «Святая реакция. (Опыт кристаллизации сознания)» были впервые опубликованы С. В. Шумихиным в сборнике Б. Садовского «Лебединые клики» в 1990 г. Здесь каждый афоризм — это квинтэссенция леонтьевского духа: «Реакция отождествляется с отсутствием движения. В неподвижном видят начало смерти.

Но так ли это? Солнце, источник жизни, бессмертно и неподвижно. А сколько движущихся планет угасло!

Законом их движения и обусловлен прогресс» ***.

Афоризмы Садовского написаны в 1921 г. (тридцать лет прошло после смерти Леонтьева — эта годовщина официально уже никем не отмечалась). Я не берусь судить, была ли «Святая реакция» своеобразным поминанием Леонтьева, но Садовской, безусловно, был знаком с его творчеством. В 1911 г. А. М. Ремизов познакомил его с А. М. Коноплянцевым — автором подробной биографии Леонтьева. Сохранились письма Коноплянцева к Садовскому (их переписка была долгой, но нерегулярной — последнее письмо Коноплянцев прислал из ссылки в 1931 г.). Садовской помогал Коноплянцеву в разыскании фотографии З. Н. Кононовой, которой в молодости увлекался Леонтьев. А вот фрагмент из письма Коноплянцева от 28 августа 1912 г.: «Фудель прислал мне на днях четыре тома беллетристики Леонтьева для Вас. Скоро их Вам вышлю. Обязательно поместите гдeн<ибудь> (в «Русс<кой> мысли», «Заветах» и др.) статью о Леонтьеве, гл<авным> обр<азом> <о> его романах и повестях. Это

---

* *Закржевский А.* Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев). С. 11, 34.

** *Бердяев Н. А.* К. Леонтьев — философ реакционной романтики. С. 174.

*** *Садовской Б. А.* Святая реакция (Опыт кристаллизации сознания) // Садовской Б. А. Лебединые клики. М., 1990. С. 431.

необходимо как в отношении и самого Леонтьева, так чтобы и оправдать в глазах Фуделя тот отзыв о Вас, какой я ему дал» *.

Мне не известно, написал ли Садовской тогда эту статью. Но «Святую реакцию» можно рассматривать как такое литературное приношение Леонтьеву, тем более что в афоризмах содержится прямое упоминание о нем: «И Достоевский и Соловьев без пяти минут православные. Оба верили в прогресс; Достоевский обольщался даже надеждою земного рая.

Леонтьев перегнул палку в другую сторону. Кристаллизуясь, он усилил процесс до крайней степени и сам замерз в глыбе кристального льда» **.

Время, как скульптор, удачливый или не очень, удаляет с мрамора истории лишние черты; лишние — не в смысле их ненужности или случайности, но в смысле несущественности для конкретной эпохи, чтобы когда-то вернуться к обломкам, увидеть их ценность и красоту.

Образ Леонтьева, кристаллизуясь со временем, приобрел иную отчетливость, иное звучание. Если для критиков начала века он был мыслителем-одиночкой, не понятым и не признанным даже своими современниками, то для следующего поколения Леонтьев — символ чужого и далекого XIX в. Осипу Мандельштаму в «Шуме времени». Леонтьев «в не по чину барственной шубе» является как посол другого столетия, отжившего, холодного, но чем-то влекущего к себе:

«Если мне померещился Константин Леонтьев, орущий извозчика на снежной улице Васильевского острова, то лишь потому, что из всех русских писателей он более других склонен орудовать глыбами времени. Он чувствует столетия и покрикивает на них.

Ему бы крикнуть: “Эх, хорошо, славный у нас век!” — вроде как “Сухой выдался денек!” Да не тут-то было! Язык липнет к гортани. Стужа обжигает горло, и хозяйский окрик по столетию замерзает столбиком ртути» ***.

Так произошла эти удивительная метаморфоза: человек, оказавшийся при жизни непризнанным, отброшенным в сторону от всякой власти и политики, через три десятилетия после своей

---

* Письмо А. М. Коноплянцева Б. А. Садовскому. РГАЛИ, ф. 464, оп. 1, ед. хр. 74, л. 6.

** *Садовской Б. А.* Лебединые клики... С. 435.

*** *Мандельштам О. Э.* Шум времени // «И ты, Москва, сестра моя, легка...» М., 1990. С. 147.

смерти олицетворяет для своих потомков «страшную государственность, как печь, пышущую льдом».

«Ренессанс» мучительно пытался истолковать Леонтьева: обнаружить в его творчестве объединяющую идею — будь то иерархизм, по В. Бородаевскому, героизм и подвижничество, по Б. Никольскому, эстетизм, по о. К. Аггееву, Б. Грифцову, и т п. — или же ее принципиальное отсутствие, подчеркнув этим эклектизм, отсутствие у Леонтьева продуманной философской системы. Выявляя внутреннюю противоречивость взглядов Леонтьева, пытались искать их корни и в католицизме с его строгой иерархией, и в мусульманстве, приписывая Леонтьеву пафос туретчины (Булгаков назвал православие Леонтьева «византийско-мусульманским»), и в позитивизме (о. П. Флоренский считал позитивистским взгляд Леонтьева на красоту как на самое общее, свойственное всем уровням бытия начало). Закржевский обнаружил в Леонтьеве скрытого европейца, «человека Запада», ибо не было у него «характерного русского боления за всех, этой любви к обиженному и страдающему брату...» * Тем не менее понимания, постижения, как правило, не происходило. Образ Леонтьева не укладывался в прокрустово ложе схем и четких формул.

Леонтьев покидает жизнь в относительно безгрозовое время для России: еще далек увиденный им призрак будущих потрясений, мировых войн, падения монархии. Неапокалиптическое, казалось бы, время. Соловьев станет пророчить об Анихристе девять лет спустя после смерти Леонтьева и будет осмеян. «Последний акт исторической драмы» еще только готовился, и диагноз Леонтьева, его скрупулезное описание симптомов и возможных стратегий конца казались чем-то неприлично несвоевременным. Леонтьев уходит не то чтобы никому не известный и никем не замеченный, а просто не ко времени пришедшийся. Всякому человеку лестно тешить себя надеждой на лучшее завтра. Поздний Леонтьев этой надежды лишал — и прогрессистов, и консерваторов-патриотов. Одна надежда — на личное спасение, на оправдание перед Страшным Судией. И не страх перед жизнью, а страх перед вечностью владел оптинским уединенником. Поэт Георгий Иванов, обращаясь к тем предсмертным дням Леонтьева, писал в 1932 году: «Вообще в последние дни Леонтьева вокруг него, как вокруг медиума, “потрескивает” в воздухе. В щели патриархальных “графских номеров” дует ледяной ветер метафизики. Как ни топят, Леонтьеву все холодно — из-за этой

* *Закржевский А.* Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев). С. 7.

усиленной тоски он и умирает: разогрелся, снял кафтан, сел у окна, продуло — воспаление легких»... *

Леонтьев уходит, но остается жить героем мифа, который вскоре начали творить его читатели. Антигерой «серебряного века», сродненный с ним парадоксальным образом своим чувственно-эстетическим восприятием мира и разлученный своей не ко времени пришедшейся трезвостью в отношении религии. Герой для послереволюционной и эмигрантской интеллигенции, каким-то необыкновенным образом предугадавший, как будет разыграна карта истории.

При всех возможных параллелях, которые можно проводить между Леонтьевым и Ницше, Леонтьевым и декадансом, основная интуиция его мысли классична — это по-аристотелевски четкое осознание формы как внутреннего деспотизма идеи. В сочетании с его (и Данилевского) учением о культурно-исторических типах, по которому у каждого типа есть определенная форма, конституирующая его государственность, учение о форме как сути всякой вещи (в том числе и «вещи политической») и позволяет Леонтьеву медицински диагностировать те процессы, которые происходят, когда то, что удерживает части в деспотическом единстве, уходит. Но если ледяной замок «поплыл», то это не означает, что вода больше никогда не замерзнет. Она снова может замерзнуть, но прежнего замка уже не вернешь. Отсюда леонтьевские пророчества о «грядущем рабстве » — социализме, не сознающем своей связи с трансцендентным основанием истории, а оттого и безбожном. Леонтьев пишет о будущем по формуле: «Если не удастся удержать монархию, сословность, неравенство, если не удастся подморозить Россию, то боюсь, что...»; но история отбрасывает сослагательное наклонение. Правда, вины Леонтьева в том нет. Георгий Иванов, своим чутьем поэта многое угадавший в Леонтьеве, сравнивает его в рижской газете «Сегодня» с Муссолини (который тоже какое-то время ощущал себя «Кромвелем без меча»): «Совпадение политических теорий Леонтьева с “практикой” современности прямо поразительно. Не знаешь иногда, кто это говорит, Леонтьев, или гитлеровский оратор, или русский младоросс. Порой совсем Муссолини, дающий интервью Людвигу, порой — и это странно только на первый взгляд, ибо подоплека у фашизма, гитлеризма, большевизма, что там говорить, одна, — в ровных, блестящих логических периодах архиконсерватора, которого за чрезмерную правизну

* *Георгий Иванов*. Страх перед жизнью (Константин Леонтьев и современность) // Собр. соч.: В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 556.

не хотел печатать Катков, — слышится — отдаленно — Ленин». Следуя этой логике, все православие Леонтьева — невроз неудачника, тоскующего по жизни и верящего только в меч. Но все-таки кажется, что создателям леонтьевского мифа с большей охотой хотелось бы вручить этот меч Кромвелю–Леонтьеву, чем тому на самом деле хотелось его принять. Не следует забывать, что Леонтьев сознательно оставил политику, когда ему было сорок лет, и удалился к монастырским стенам, переменив жизненный уклад, вовсе не по принуждению, молился и клал поклоны в оптинских храмах отнюдь не от скуки и отсутствия настоящего большого дела, как это думается Г. Иванову. Поэтому мне ближе точка зрения П. Б. Струве, признавшего за Леонтьевым бесспорный авторитет в метафизике истории, но не в конкретной политике.

Леонтьевская историософия вся построена на особом чувствовании проблемы мирового зла, которую он по-христиански пытался разрешить, помыслив возможность обуздать это зло, этот хаос в истории. Искупление, полное освобождение от зла и греха — задача, немыслимая в собственных пределах истории. Не случайно имя Леонтьева встает у поэта XX века в один ряд с его гениальным современником (и тоже консерватором в политике) Ф. И. Тютчевым:

А мы — Леонтьева и Тютчева
Сумбурные ученики —
Мы никогда не знали лучшего,
Чем праздной жизни пустяки*.

Но взгляды сегодняшних учеников Леонтьева, ищущих у него конкретные рецепты современного политического действия, видимо, станут еще сумбурнее, если они примут за историческую данность идеи и постулаты, сформулированные философом столетие назад. Можно ли прописать рецепт от пневмонии уже умершему от нее человеку? Историю не открутить назад, как кинопленку, и не повторить на бис. И Леонтьев, а тем более миф о нем, вряд ли разрешит за нас все вопросы, которые, с ускоряющейся быстротой и не дожидаясь ответов, ставит перед нами наше время.

Миф — мифом, но Константин Леонтьев, человек и мыслитель, продолжал жить в памяти своих немногочисленных, но верных учеников, тех, кому близок был его стиль, его мировосприятие, его душевный импрессионизм в отношении к жизни.

---

* *Георгий Иванов*. Собр. соч.: В 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 387.

Он жил в каждодневном священническом труде о. Иосифа Фуделя, в литературных и публикаторских стараниях Александрова, в скрупулезной работе Коноплянцева, в языке розановской прозы, в культурном подвижничестве Сергея Дурылина. Публикация дневниковых записей последнего дает нам новые и бесценные штрихи к портрету К. Леонтьева, собранные Дурылиным по воспоминаниям знавших Леонтьева людей. Его труд приобретал смысл через веру в то, что «будет в русской литературе день покаяния перед его памятью, день узнавания его великой мысли и дарования» *.

Может быть, в таких людях и обрывается череда отражений (и искажений) в «зеркалах» и начинается то, что должно спасти культуру: подвиг, подвижничество, чувствование живого биения человеческой души через самоотречение, через соучастие.

Алексей Козырев

* *Дурылин С. Н.* В своем углу. Из старых тетрадей. М., 1991. С. 280.

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящая антология включает избранные статьи, очерки, воспоминания о К. Н. Леонтьеве, появлявшиеся в газетной и журнальной периодике на протяжении 26 лет — с 1891 г., года кончины Леонтьева, до 1917 г., года крушения русской монархии. Помимо учебно-дидактических целей — дать студенту-гуманитарию спектр оценок К. Н. Леонтьева, составители преследовали и иную, исследовательскую, цель — проследить, как происходило знакомство русского общества с «одиноким мыслителем» в ту пору, когда подавляющее большинство интеллигенции по своему духу и чаяниям было чуждо и даже враждебно леонтьевским идеям. Антология, насколько это возможно в силу ее ограниченного объема, представляет отклики философов и публицистов различной идейной ориентации — от сторонников и последователей Леонтьева до его идейных антагонистов, от православных священников до людей, чуждых христианству. За пределами книги осталось множество публикаций, посвященных Леонтьеву, появившихся как в русской, так и в эмигрантской периодике. Второй том, в который предполагается включить две монографии, принадлежащие перу Н. А. Бердяева и Ю. П. Иваска, представителей разных поколений эмиграции, а также составленную Ю. П. Иваском наиболее полную на сегодняшний день леонтьевскую библиографию, частично восполнит эту лакуну.

Составители воздержались также от включения в данный том материалов из сборника «Памяти К. Н. Леонтьева», выпущенного в 1911 г. к 20-летию со дня смерти философа, рассчитывая со временем на репринтное переиздание этого значительного для интеллектуальной истории России литературного памятника и не имея возможности теперь во всей полноте реконструировать архивную историю его подготовки и публикации.

Статьи настоящей антологии публикуются, как правило, по их первым или прижизненным изданиям в авторских сборниках. Если статья печатается по первой ее публикации, то в примечаниях специальных оговорок не делается. В антологию включен ряд документов, публикуемых впервые: доклад В. В. Бородаевского «О религиозной правде Константина Леонтьева», в примечаниях — план К. Н. Леонтьева, который мог послужить наброском для статьи «Разные стороны учения Влад. Соловьева», неопубликованные фрагменты из письма К. Н. Леонтьева к И. И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. и др. В публикации текстов, в том числе и архивных, составители стремились к сохранению особенностей орфографии и пунктуации оригиналов в тех случаях, когда они не противоречат современным грамматическим нормам. Употребление прописных и строчных букв в названиях журналов и газет, общественных организаций, национальностей и племен,

прилагательных, образованных от имен собственных и названий государств, использование кавычек в названиях печатных изданий, а также некоторых сокращений приведено в соответствие с принятыми теперь нормами. Однако сохраняется авторское употребление прописных букв в терминах религиозного характера. Подчеркивания в леонтьевских рукописях традиционно передаются курсивом, двойные подчеркивания — жирным грифтом.

Составители отказались от деления антологии на разделы, в которых тексты распределяются по отношению их авторов к творчеству Леонтьева или в зависимости от жанра — мемуарного или литературно-критического, и избрали принцип хронологической последовательности статей по мере их появления в печати. Когда, как в случае с воспоминаниями Г. И. Замараева, выход статьи отделен от ее написания большим промежутком времени, ее место в сборнике определяется приблизительным временем ее написания. Исключение делается для статьи В. В. Розанова «Эстетическое понимание истории», которая была начата еще при жизни К. Н. Леонтьева, но следует после двух откликов на его кончину.

Составители книги выражают искреннюю признательность Г. Б. Кремневу, оказавшему неоценимую помощь в работе над примечаниями и предоставившему ряд ценных материалов и сведений, а также В. Э. Молодякову и В. Г. Сукачу за бескорыстную помощь в работе над книгой.

Список сокращений

ВД — «Варшавский дневник»
ВЕ — «Вестник Европы»
ВЖ — «Вопросы жизни»
ВФиП — «Вопросы философии и психологии»
Гр. — «Гражданин»
ЖМП — «Журнал Московской Патриархии»
КО — «Критическое обозрение»
ЛУ — «Литературная учеба»
МВ — «Московские ведомости»
НВр. — «Новое время»
РВ — «Русский вестник»
РМ — «Русская мысль»
РО — «Русское обозрение»
РФО — «Религиозно-философское общество»
СС — Собрание сочинений К. Леонтьева: В 9 т. М.: Изд. В. М. Саблина, 1912—1913.

Ю. Н. <Говоруха-Отрок>

Несколько слов по поводу кончины К. Н. Леонтьева

Впервые: МВ. 1891. 13 нояб. № 314. С. 2–3. Подписано псевдонимом Ю. Н.

Говоруха-Отрок Юрий Николаевич (псевд. Ю. Николаев, Ю. Н.; 1850—1896) — литературный критик, автор книг о Л. Н. Толстом, В. Г. Коро-

ленко, И. С. Тургеневе. В молодости был близок к народникам, четыре года провел в тюрьме. Поздний славянофил, последователь А. Григорьева, Н. Н. Страхова. В своей критике либерализма, западной цивилизации был близок Леонтьеву.

[1] *Амвросий,* старец, иеромонах (в миру — Александр Михайлович Гренков; 1812—1891) — духовный наставник К. Н. Леонтьева, благословивший его принять тайный монашеский постриг. Скончался 10 октября 1891 г. в Шамординском женском монастыре, за месяц до кончины Леонтьева. Леонтьев, узнав о кончине старца, писал А. А. Александрову из Сергиева Посада: «Весть о кончине о. Амвросия не застала меня врасплох: *я давно* уже приучил мою мысль к этой утрате. Он был слишком уже слаб, чтобы можно было надеяться на продолжение его жизни. Разумеется, ни один духовник уже не может мне заменить его. Будем *так* доживать наш грешный век!» (*Александров А.* I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 121–122). О. Амвросий причислен к лику святых Поместным собором Русской Православной Церкви в 1989 г.

[2] Книга К. Н. Леонтьева «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни» вышла в 1879 г. в РВ (XI–XII) и выдержала три книжных издания (1880, 1882, 1909).

[3] Имеется в виду книга биолога, философа и публициста Н. Я. Данилевского (1822—1885) «Россия и Европа», в которой он с позиций, близких к славянофильству, предложил циклическую историософскую концепцию, рассматривающую историю как зарождение, развитие и угасание относительно замкнутых культурно-исторических типов (он насчитывал их 10). Леонтьев считал себя последователем Данилевского, хотя и говорил, что к 1869 г., когда книга печаталась в журнале «Заря», он находил в ней подтверждение уже сложившегося у него мировоззрения. В отличие от Данилевского Леонтьев не был панславистом, т. е. не считал, что весь славянский мир являет собой нарождающийся культурный тип, способный противостоять дряхлеющему европеизму. Вопреки утверждению Говорухи-Отрока книга Данилевского вызвала оживленную полемику в обществе и высоко была оценена Ф. М. Достоевским, Н. Н. Страховым, А. Н. Майковым и др. «Оживленные толки по смерти ее автора» следует связывать с критикой Вл. С. Соловьева (Россия и Европа // ВЕ. 1888. № 2, 4), которой Леонтьев посвятил статью «Владимир Соловьев против Данилевского» (печаталась в 1888 г. в Гр., в серии статей «Записки отшельника»).

[4] *Катков* Михаил Никифорович (1818—1887) — публицист, редактор МВ и РВ, сторонник охранительных мер в государственной политике; был важной фигурой в литературной и политической жизни России. Приверженец абсолютной монархической власти и личного служения монарху, он стоял вне идеологических группировок. Леонтьев сочувствовал политическим идеям Каткова, хотя принципиально расходился с ним в церковном вопросе: именно в церкви, а не в государственной власти видел Леонтьев основную силу противостояния европейскому прогрессу (его письмо к Губастову от 4 июля 1885 г. см.: РО. 1896. № 11. С. 443–444), в личном же отношении был к нему не расположен, о чем неоднократно писал своим друзьям.

[5] Имеется в виду реферат Вл. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания», читанный 19 октября 1891 г. на закрытом заседании Психологического общества в Москве. В нем Соловьев, говоря о социальной миссии христианства, высказал мысль, что Дух Христов может действовать в истории и через неверующего деятеля, особенно когда верующие изменяют ему, ибо смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовывать жизнь человечества (см.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 354). Леонтьев внимательно следил за ходом полемики на страницах МВ (сохранились сделанные им вырезки статей Ю. Николаева, В. Грингмута, Н. Грота и др., датированные 24.10—3.11.1891, т. е. до начала смертельной болезни Леонтьева, — РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. хр. 114), упоминал этот реферат в «Письме о старчестве», опубликованном посмертно в РО (1894. № 8), был обескуражен соловьевским выступлением и готов был порвать с ним отношения, но скорая смерть не дала осуществиться разрыву.

[6] *Ектения* — в православном богослужении: молитва всех присутствующих в храме, известная со II в., включающая ряд прошений о нуждах христианской жизни. Существуют четыре вида ектений: великая, малая, сугубая и просительная. Цитируемое возглашение входит в просительную ектению.

Вл. С. Соловьев

Памяти К. Н. Леонтьева

Впервые: РО. 1892. № 1.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский религиозный философ, критик, поэт; познакомившись с Леонтьевым в 1878 г., был связан с ним отношениями близкой дружбы, несмотря на усиливающееся с годами идейное расхождение, вызванное увлечением Соловьева идеей соединения церквей и сближением с либералами. Об их взаимных отношениях см.: *Фудель И., прот.* Константин Леонтьев и Владимир Соловьев в их взаимных отношениях // РМ. 1917. № 11–12; *Александров Анат.* Памяти В. С. Соловьева // НВр. 1900. № 8780; *свящ. К. Аггеев.* Христианство в его отношении к благоустроению земной жизни. Киев, 1909. С. 138–148; *Козырев А.* Вл. Соловьев и К. Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды» // Начала. 1992. № 2.

Публикуемая статья — один из первых журнальных откликов на смерть Леонтьева — легла затем в основу соловьевской статьи, написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза—Ефрона в 1895 г.

Помимо опубликованных отзывов Леонтьева о Соловьеве существует тезисный план, который мог послужить наброском для статьи и был послан о. И. Фуделю в последние годы жизни Леонтьева. Учитывая его несомненный интерес для объективной характеристики отношений Леонтьева и Соловьева, публикуем его целиком по леонтьевской рукописи (РГАЛИ, ф. 290, оп. 2, ед. хр. 28, л. 1–1об.).

«*Разные стороны учения Влад. Соловьева;* их надо различать.

1. Его же догматические взгляды (*специальные*), которые нашим духовенством отвергаются. Напр<имер>: *особенное значение ап<остола> Петра* и гор<ода> Рима; filioque и т. д.

Сюда же можно отнести историческ<ие> его взгляды на разделение Церквей.

2. Его недоброжелательное *отношение к Патриархатам* Русскому и Восточным. Его грубое презрение к Св. Синоду и т. п.

> <На полях рукописи приписка рукой Леонтьева, относящаяся к пунктам 1 и 2, выделенным фигурной скобкой:> не доказывает; грешно и грубо

3. *Теория развития* Церкви... (Весьма верно и неоспоримо, но *в Рим* еще не ведет.)

4. *Отрицание Русск<ой> культуры.* Возражение двояко: 1) весьма даже особые нравы и, в особ<енности>, государств<енный> строй — не исключают *религиозн<ого> единства* (Испания и Польша); 2) Русск<ой> культуры *нет* — один вопрос; Русск<ой> культуры особой *не нужно* и в будущем: другое дело. Что ее почти нет — можно согласиться, что ее не будет и по разреш<ении> *вост<очного> вопроса* — еще неизвестно. А нужна ли она или нет — дело опять другое.

5. Гуманитарность его *пресности и пошлости.* Евреи. Польша; глупые просто нападки на великих государств<енных> деятелей, кроме тех, которые *ему нужны* для его теории (Петр — хорош, а лорд Клейн <?> — позор и <1 нрзбр> Муравьев) против войн и завоеваний. А если Царь и Папа согласились бы *лоском положить* всю рациональную демократию, он бы или должен признать Папу *погрешимым,* или возрадоваться?..

6. *Религиозн<ые> основы* прекрасны и, *кажется,* вовсе правильны... Впрочем, не решаю последнего.

7. *Объясн<ения> Ветхого Завета.* Удивительно хороши. Гениальны! О согласии же с учением св. отцов не берусь судить. В Оптиной судьи *невнимательны* и спросить не у кого... Мнения высших богословов не знаю.

8. В спорах *недобросовестен*... (Ярош).

9. Видимо, не богобоязнен и в самом деле вообразил себя помазанником каким-то!

Все это надо отличить и разобрать.

К. Леонтьев».

В. В. Розанов

Эстетическое понимание истории

Впервые: РВ. 1892. № 1-3. Начиная со второго номера статья печаталась под заглавием «Теория исторического прогресса и упадка».

Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — писатель, литературный критик, журналист. Его знакомство с Леонтьевым было заочным, но чрезвычайно значительным для Розанова. По свидетельству самого Розанова, Леонтьев узнал о его интересе к нему от Ю. Н. Говорухи-Отрока и прислал в Елец, где Розанов учительствовал в гимназии, свою книгу «Отец Климент Зедергольм», сопровожденную письмом. Переписка между ними длилась 8 месяцев, до смерти Леонтьева. Розанов издал письма Леонтьева к нему в РВ за 1903 г., № 4, 5, предварив их вступительной статьей (с небольшими изменениями вошедшей в сб. «Памяти К. Н. Леонтьева» под заглавием «Неузнанный феномен») и сопроводив примечаниями.

Начало работы над статьей относится к зиме 1890/91 г., т. е. еще до начала переписки В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. В мае 1891 г. Розанов пишет Леонтьеву: «Зимой у меня была начата статья о Вас (стр<аниц> 20), но прервал за совершенною невозможностью дальше писать по недосугу. Вспомните же, что я ежедневно даю в гимназии 5 уроков» [здесь и далее письма Розанова цитируются по ЛУ (1989. № 6. С. 127–138. Публ. Т. Померанской; С. 131)]. В ответном письме от 24 мая Леонтьев просит прислать ему написанное: «Очень интересно и *Вашу* статью прочесть. Не пришлете ли Вы мне ее в рукописи, как есть? Это было бы мне *большим* утешением в моем одиночестве» (здесь и далее письма Леонтьева цитируются по Приложению к изданию: *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С. 142). Розанов отсылает Леонтьеву часть статьи, соответствующую первым шести параграфам, напечатанным уже после смерти Леонтьева в январском номере РВ. В письме от 13 июня на отдельных листах Леонтьев посылает Розанову свои «Примечания» к его статье (см.: *Корольков А. А.* Пророчества..., с. 160–168), в которых в целом высоко оценивает розановскую работу: «Быть может, и я *наконец-то, встретивши Вас,* буду иметь возможность сказать: “Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыка”» (с. 168). Летом 1891 г. Розанов пишет четыре воскресных фельетона для МВ, вместо находящегося в отъезде Ю. Н. Говорухи-Отрока. В июльском письме Леонтьеву он сообщает: «Не удручайтесь, а будьте веселы: вот Вы еще и не думали, а один из фельетонов (4-й) в “Моск<овские> ведом<ости>” я написал специально о Вас. Не знаю, пройдет ли, кажется, нет причин не пройти. Статью о Вас также могу кончить гораздо скорее — в сентябре, в октябре. Боюсь только, не будет <ли> конец вялее начала» (с. 134). Статья Розанова «Европейская культура и наше отношение к ней» с разбором взглядов Леонтьева выходит в МВ 16 августа, в № 225, и является единственным розановским печатным откликом на сочинения Леонтьева при его жизни. Выход статьи практически совпал с принятием Леонтьевым тайного пострига. В письме к о. И. Фуделю от 5 сентября 1891 г. он пишет: «Теперь 1891-й. И что же? Опять несколько поворотных пунктов разом. Во-первых, 18 августа совершилось надо мною то, о чем я Вам говорил; с семьей я во всяком месте решился жить врозь; 16 августа появилась та статья Розанова, которая Вас так утешила (она и меня до того успокоила, что московские друзья, не зная другой причины (той!), заключили во мне что-то особенно благодушное и приписали все этой статье)» (*Леонтьев К.* Избранные письма. 1854—1891. СПб., 1993. С. 592). Опубликовав статью о Леонтьеве в МВ, Розанов возобновляет работу над большой статьей для РВ. В письме, написанном, вероятно, в начале августа, он сообщает: «За продолжение статьи о Вас примусь 20 августа или с 1 сентября, как только переберусь в Белый и устроюсь там на квартире» (с. 136). В следующем письме, в середине сентября, делясь впечатлениями от прочтения тетради Леонтьева с вырезками его статей из недавней периодики, Розанов пишет: «Кончил чтение Ваших статей (будущий 3-й т. «Востока») — множество превосходных, и если бы можно было мне его продержать еще месяц или 1 1/2 у себя. Статья о Вас (написано 42 стр.) будет, кажется, очень большая, вроде статьи о Достоевском. Теперь пишу (и с большим увлечением) о разнице в поэтическом складе древнего, античного государства и нового, христианского. Вообще по мысли она будет очень содержательна. Хочется очень взять кой-какие выписки из будуще-

го 3-го тома “Востока”, и для того я прошу позволения подержать» (с. 137). В последнем письме, отправленном Леонтьеву после 18 октября, находится еще одно указание на продолжающуюся работу: «На стр. 57, которую пишу сейчас, — я Вас приравнял к Ньютону, его яблоку и закону притяжения, приравнял, повторив после 57 стр. рассуждения Ваши слова: “Если же дело идет к победе болезни — упрощается картина организма”. И знаете, клянусь Вам, я ни йоты не преувеличиваю: вот что говорит Вам человек чистосердечный, *во все время писания своего* я чувствую своим *ясным и точным умом,* что Вы великий человек, в самом простом, но и полном значении слова. Невозможно, чтобы и Вы этого не чувствовали, и тогда — зачем сумрак? Что не были признаны? да кто же вовремя был признан и понят, кроме пошляков? Прощайте, потому что некогда, я прервал работу и сейчас опять к ней» (с. 137). Указанное Розановым сравнение находится в 11-м параграфе статьи, увидевшем свет в мартовском номере РВ, следовательно, еще при жизни Леонтьева была написана большая часть розановской работы, по крайней мере 2/3 ее. История с путаницей в названии статьи раскрывается из письма Леонтьева от 13 августа 1891 г. и комментария Розанова к нему. Принимая первоначальное название статьи, Леонтьев замечал, что с практической стороны оно невыгодно: «Именно такое-то *указание* на *сущность* моего взгляда может компрометировать его в глазах нынешних читателей» (*Корольков А. А.* Пророчества..., с. 174). Розанов поясняет: «Под влиянием этого соображения Л-ва, практически довольно основательного, я написал редактору “Русск<ого> вестн<ика>” 1892 г. (когда печаталась статья) переменить заглавие “Эстетическое понимание истории” на другое: “Теория исторического прогресса и упадка”. Но письмо мое (из г. Белого) было получено в Петербурге, когда уже появилась январская часть моей статьи *под первым заглавием;* тогда редактор вторую, февральскую, часть выпустил *под вторым заглавием*. Не помню, под которым заглавием вышла мартовская часть, но только эта путаница с заглавиями все равно вредна и смешна» (там же, с. 174–175). Учитывая первоначальный замысел Розанова и согласие с ним Леонтьева, в данной публикации восстановлен общий первоначальный заголовок для всех разделов статьи.

Статья «Эстетическое понимание истории» стоит в одном ряду с предшествующими работами В. В. Розанова «Место христианства в истории» (1888), «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического изложения» (1891) не только по величине своего объема, но и по содержанию в них собственно-розановских проблем, волновавших его в то время — соотношение семитического и арийского начал в истории, различие христианской и языческой государственности. Влияние К. Н. Леонтьева на личность и мировоззрение В. В. Розанова было огромным, и он, полемизируя по отдельным вопросам (например, о понимании византизма в русской истории) с Леонтьевым, в целом не отличает свою позицию от позиции учителя, стоит в тени Леонтьева, что будет не характерно для его более поздних статей о нем (см., например, предисловие к письмам Леонтьева «Неузнанный феномен» или статью «О Константине Леонтьеве», включенную в данный сборник). Розанов сам признает в одном из своих писем К. Н. Леонтьеву его влияние на свое религиозное мировоззрение: «Должен предварительно сказать в объяснение, что православным я стал лишь недавно... все это скрепилось и уяснилось *в идее* через Ваши слова: что такое христианство без православия (или другой формы), что такое

православие *без византийских форм* и пр. Вообще раньше я был абстрактно религиозен — к православию относился даже недружелюбно (тогда и писалось «Место»). Теперь не то...» (с. 136).

[1] Эпиграф — из первых строк работы «Племенная политика как орудие всемирной революции. Письма к о. И. Фуделю» (1888), при жизни Леонтьева опубликованной под заглавием «Национальная политика как орудие всемирной революции» (отд. изд. — М., 1889). См.: *Леонтьев К. Н.* Избранное. М., 1993. С. 307.

[2] Розанов ссылается на издание «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского» с портретом Ф. М. Достоевского и приложениями (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 1), вышедшее под редакцией Н. Н. Страхова. Приводим запись, сделанную Достоевским, по всей видимости в 1880 г., по поводу опубликованной в «Варшавском дневнике» (№ 162, 169, 173) статьи «О всемирной любви: По поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике»:

«В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое.

Леонтьеву. (Не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет.)

Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить добро делать? Живи в свое пузо. (Живи впредь спокойно в одно свое пузо.)

После "Дневника" и речи в Москве:

Тут, кроме несогласия в идеях, было, сверх того, нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. Разумеется, нельзя требовать, чтобы г. Леонтьев сознался в этом печатно. Но пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и этого довольно. (Для порядочного человека и сего довольно.)

Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня (свои зависти) свою завистливую брань. Но что же я ему могу отвечать? Ничему такому не могу ответить, кроме того, что ответил в прошлом № "Дневника"».

[3] *Кохановская* (Соханская) Надежда Степановна (1823—1884) — прозаик, близкая к славянофильскому направлению, пытавшаяся осуществить свои идеи о селе и религиозной общине на практике. Ее высоко ценили А. С. Хомяков и И. С. Аксаков, с последним она долгие годы состояла в дружеской переписке.

Тур Евгения [Салиас де Турнемир (Сухово-Кобылина) Евгения Васильевна; 1815—1892] — русская писательница, в последние годы жизни писала историческую прозу для детей.

Марко Вовчок (псевд.; урожд. Вилинская Мария Александровна; 1833—1907) — украинская писательница, автор рассказов и повестей на темы русского и украинского народного быта. Леонтьев отозвался рецензией в «Отечественных записках» (1861. № 3) на ее книгу «Рассказы из народного русского быта» (М., 1859).

[4] Бронхиальное дыхание (*франц.*).

[5] Правильно «персть», т. е. земля, из которой созданы твари. Восходит к образному строю Псалмов, например: «...отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою обратятся» (Пс. 104, 29).

[6] Анализу арийского и семитического духа племен Розанов посвящает работу «Место христианства в истории» (отд. изд. — М., 1890), которая была также напечатана в январском номере РВ за 1890 г.

[7] *Геродот* (ок. 484—425 до н. э.) — греческий историк из Галикарнаса, получивший от Цицерона прозвание «отца истории». Много путешествовал и в середине 40-х гг. жил в Афинах, где его и мог слушать Фукидид. Автор «Изложения событий».

Фукидид (ок. 460—396 до н. э.) — афинский историк, автор «Истории Пелопонесской войны». Одно время был приближен к Периклу, характеристику которого дал в своей истории (II, 65), но последние 20 лет жизни провел в изгнании. Его считают основателем прагматической, объективистской историографии в противовес Геродоту, чья история описательна и субъективна, отличается изяществом литературной формы.

[8] Софокл имел двух сыновей — Иофонта от своей жены Никостраты и внебрачного — Аристона. Иофонт также был трагиком и, завидуя отцу, обвинял его в безумии, выдавая его драмы за свои, был холоден и многословен. (См.: Жизнеописание Софокла. Античные свидетельства о жизни и творчестве Софокла // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 441, 443).

[9] *Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.) — афинский полководец и государственный деятель, был одно время любимым учеником Сократа, Платон вывел его в «Пире» и назвал его именем два диалога. Его красота и знатность привлекали к нему множество друзей. После смерти своего дяди Перикла Алкивиад разжигает начавшую было затихать афино-спартанскую распрю, проводя политику изоляции Спарты. В 415 г. Алкивиад — один из организаторов и полководцев похода на Сицилию. В ночь перед походом были опрокинуты все гермы (священные статуи бога Гермеса) в Афинах, и подозрение пало на Алкивиада. Призванный из похода на суд по обвинению в осквернении элевсинских таинств, он бежал к спартанцам. (Эта история подробно описана Плутархом в «Сравнительных жизнеописаниях».) Розанов неоднократно сравнивал К. Н. Леонтьева с Алкивиадом: «Рассматривая по смерти этого *монаха* его библиотеку, я увидел толстый том с надписью: “Alcibiade” — французская монография о знаменитом афинянине. Такого выражения афинизма (употреблю необыкновенный термин), шумных “агора” афинян, страстной борьбы партий и чудного эллинского “на ты” к богам и людям — этого я никогда еще не видел ни у кого, как у Леонтьева... Он был в точности как бы вернувшимся с азиатских берегов Алкивиадом, которого не догнали стрелы врагов, когда он выбежал из зажженного дома возлюбленной» (*Розанов В. В.* Неузнанный феномен // Сочинения. М., 1990. С. 207).

[10] *Ормузд* — «доброе» божество дуалистической религии древних персов, в Авесте — Агурамазда («мудрый Бог»). Противоположное Ормузду злотворное начало — Ангро-майньюс, или Ариман.

[11] *Леонид* — царь Спарты в 488—480 гг. до н. э., защищавший от персов проход у Фермопил и героически погибший вместе с войском.

[12] *Экклесия* — народное собрание в греческих полисах, обладавшее верховной властью и включавшее всех свободных граждан полиса.

Буле — совет, которому поручалось ведение важнейших политических дел.

[13] *Лациум* — древняя равнинная область в средней Италии, заселенная племенем латинов и сравнительно поздно подпавшая под власть Рима: древний Лациум (от Тибра до Цирцейского мыса) заключил с ним союз в 493 г. до н. э., а новый — был захвачен римлянами в 314 г. до н. э.

[14] *Теодолинда* (?—628) — лангобардская королева, содействовавшая установлению мира между лангобардами-арианами и римско-католической церковью.

Альфред Великий (Английский; 849—901) — король Англии, произведший административную и судебную реформу, покровитель наук и образования, переводил «Утешение философией» Боэция.

[15] Агора, рыночная площадь (*греч.*) — площадь, на которой проводились народные собрания, центр городской общественной жизни в Древней Греции.

[16] Где приобретение — там и выгода (*лат.*).

[17] *Академия, Лицей* и *Стоя* — философские школы в Древней Греции, основанные Платоном, Аристотелем и Зеноном Киттийским (стоиком).

[18] *Великая хартия вольностей* (*лат.*) — основа конституционного государственного устройства в Великобритании; принята в 1215 г. королем Иоанном Безземельным по требованию английских баронов, отменяла злоупотребления феодальными правами.

Habeas Corpus («Пусть ты имеешь неприкосновенность» — *лат.*) — начальные слова закона о неприкосновенности личности, принятого английским парламентом в 1679 г.

Билль о правах — парламентский акт, увенчавший собой английскую революцию 1688 г., один из актов конституционно-правовой системы Великобритании.

[19] *Комиций* — народное собрание в Римской республике.

Герусия — совет старейших, высший государственный орган в Спарте.

[20] Человек есть животное политическое (общественное) (*греч.*) — слова принадлежат Аристотелю. (См.: *Аристотель.* Политика, 1253а, 2–10 // Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 382).

[21] *Козимо Медичи* (Старый; 1389—1464) — государственный деятель эпохи Возрождения, основатель могущества фамилии Медичи, превративший Флорентийскую республику в монархию. При нем была основана Флорентийская академия. *Лоренцо Медичи* (1448—1492) — внук Козимо и продолжатель его политики, заключивший союз Флоренции с Венецией и Миланом и нейтрализовавший вражду папы, покровитель искусств и писатель.

[22] *Фернейский мудрец* — имеется в виду французский философ-просветитель Вольтер (псевд.; наст. имя и фамилия Франсуа Мари Аруэ; 1694—1778), поселившийся в замке Фернэ близ Женевы, на границе Франции и Швейцарии, после запрета французского правительства въезжать в Париж и покинувший Фернэ только перед смертью.

[23] *Эразм Роттердамский* (1467—1536) — один из наиболее выдающихся гуманистов эпохи Возрождения, автор «Похвалы Глупости», полемизировавший с Лютером по вопросу о свободе воли и предопределении.

Ульрих фон Гуттен (1488—1523) — германский писатель-гуманист, принявший сторону Лютера в его борьбе с Римом.

[24] *Гумбольдт* Вильгельм Фридрих фон (1767—1835) — лингвист и прусский политический деятель, друг Шиллера и Гете. *Гумбольдт* Александр Фридрих фон (1769—1859) — младший брат Вильгельма фон Гумбольдта, натуралист, путешественник, основатель ботанической географии.

[25] *Нибур* Бартольд Георг (1776—1831) — немецкий историк Рима и Византии, его «Рассказы о греческих героях» были переведены на русский язык в XIX в. и пользовались популярностью в России.

[26] *Эвклид* (315—255 до н. э.) — великий математик древнего мира, основавший школу в Александрии. Его «Элементы геометрии» были одной из основ античной образованности и комментировались неоплатоником Проклом.

[27] *Зороастр* (Заратустра) — основатель религии древних иранцев, маг и прорицатель, живший не позже 1000 лет до н. э.

[28] *Кавур* (1810—1861) — итальянский государственный деятель, первый министр в 1852—1859 и 1860—1861 гг., способствовавший воцарению Виктора-Эммануила. *Виктор-Эммануил* (1820—1878) — старший сын и преемник итальянского короля Карла Альберта Сардинского, с 1861 г. король Италии, заключивший тройственный союз между Италией, Австрией и Францией.

[29] Возня, суматоха (*франц.*).

[30] Нищие, босяки (*итал.*) — в XVII—XIX вв. деклассированные люмпены в южной Италии.

[31] В окончательной редакции эта цитата вошла в «Былое и думы». (См.: *Герцен А. И.* Былое и думы. М., 1983. Т. III, ч. VIII, гл. II. С. 445-452).

[32] *Ареопаг* — холм в Афинах, передавший свое название заседавшему там суду.

Эфоры — пять высших должностных лиц в Спарте, избиравшихся сроком на один год полноправными спартанцами и обладавших широкими полномочиями в управлении, надзоре и судопроизводстве.

[33] Иов 1:21.

[34] *Марий Гай* (156—86 до н. э.) — римский полководец и консул, проведший в 105 г. военную реформу, завершившую переход от ополчения к профессиональной армии.

Демосфен (384—322 до н. э.) — афинский оратор и политический деятель, идейный вождь в борьбе против Филиппа Македонского.

Тиберий Семпроний Гракх (162—133 до н. э.) и *Гай Семпроний Гракх* (153—121 до н. э.) — римские народные трибуны, ориентировавшиеся на крестьянство. Пытались провести аграрную и судебную реформы, но потерпели неудачу. Пользовались признанием в поздней республике и в эпоху Римской империи.

[35] *Св. Андрей Боголюбский* (1110—1174) — сын Юрия Долгорукого, утвердивший в 1155 г. великокняжеский престол во Владимире-на-Клязьме и перенесший из Киева греческий образ Богородицы. Расширил Владимир и основал город Боголюбово. В 1157 г. после смерти отца Владимир и Суздаль признали его государем. Боголюбский образ Пресвятой Богородицы находится теперь во Владимире в Княгинином монастыре, его празднование — 18 июня.

[36] Формальная причина и действующая причина (*лат.*). По Аристотелю, всякая вещь обладает четырьмя причинами — материальной, формальной, действующей и целевой. (См.: *Аристотель.* Метафизика, 1013а, 24–35 // Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 146).

[37] Цитируется незаконченное стихотворение М. Ю. Лермонтова «На буйном пиршестве задумчив он сидел...» (1839), посвященное французскому писателю-мистику Жаку Казотту (1719—1792), казненному за несочувствие революции. На обеде у знатного вельможи Казотт якобы предсказал каждому из присутствующих, что его ожидает в недалеком будущем. У Лермонтова — «И помню я, исполнены печали...» (*Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 295–296).

С. Н. Трубецкой

Разочарованный славянофил

Впервые: ВЕ. 1892. Окт. С. 772–810.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905) — русский религиозный философ, приверженец «конкретного идеализма», последователь Вл. Соловьева, автор работ по истории античной философии: «Метафизика в Древней Греции» (1889), «Учение о Логосе в его истории» (1900) и др. По политическим взглядам — сторонник конституционной монархии. В 1905 г. стал первым выборным ректором Московского университета. В данной статье произведения К. Н. Леонтьева цитируются им по изданиям: Восток, Россия и славянство. М., 1885—1886. Т. 1–2; Национальная политика как орудие всемирной революции. М., 1889.

[1] «Варшавский дневник» — русская официальная газета в Царстве Польском; ее редактор князь Н. Голицын предложил Леонтьеву стать его помощником, и Леонтьев сотрудничал в ней с января по апрель 1880 г., живя в это время в Варшаве, опубликовал там более 40 статей и заметок. В консервативной газете «Гражданин» (редактор — кн. В. П. Мещерский) Леонтьев сотрудничал с 1882 г., и все его основные политические сочинения последних лет жизни были опубликованы там. Ранее эту газету редактировал и публиковал в ней свой «Дневник писателя» Ф. М. Достоевский.

[2] Ужасное дитя (*франц.*).

[3] Сходную оценку дал П. Н. Милюков в статье «Разложение славянофильства» (ВФиП. 1893. № 5), посвященной Данилевскому, Леонтьеву и Соловьеву. По оценке Н. А. Бердяева, статьи С. Трубецкого и П. Милюкова «представляют типически либеральный и малоинтересный подход к Леонтьеву» (см. кн.: Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 т. Изд-во Уральского ун-та, 1991. Т. 2. С. 284).

[4] Развитие истории, по Гегелю, линейно и включает в себя проявление объективного духа в современном буржуазном государстве и гражданском обществе, прогресс в осознании свободы всеми его членами. Социальные учения ранних славянофилов, особенно К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина, включали в себя элементы буржуазного либерализма, на котором строится гегелевское учение о гражданском обществе, требования гражданских свобод [см., например, «Записку о внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова (1855)].

[5] Имеется в виду брошюра Леонтьева «Наши новые христиане» (1882), в которой он обвинил Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского в проповеди «розового христианства» и в забвении страха Божьего.

[6] Здесь дважды цитируется Вл. С. Соловьев. Сначала «Предисловие ко 2-му изданию “Национального вопроса в России”» (Вып. 1. 1883—1888) (*Соловьев В. С.* Собр. соч. 2-е изд. М., 1913. Т. 5. С. 4–5), затем заключительные строки речи «Русская идея», прочитанной по-французски в Париже в 1888 г.: «И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть» (пер. с франц. Г. А. Рачинского) (*Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 246).

[7] Лавочники (*франц.*).

[8] Имеется в виду естественно-научная сторона деятельности Н. Я. Данилевского (он автор книги «Дарвинизм. Критическое исследование». В 2 т. СПб., 1885—1889) и медицинское образование К. Н. Леонтьева (за год до окончания медицинского факультета Московского университета он поступил на военно-медицинскую службу и отправился на Крымскую войну военным врачом).

[9] Личный союз (*франц.*).

[10] Условие существования (*франц.*).

[11] Розовая вода (*франц.*).

[12] *Филарет,* митрополит (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1783—1867) — крупный церковный и общественный деятель; составлял манифест 1861 г. об освобождении крестьян, автор ряда трудов по церковной истории и церковному управлению.

[13] *Гартман* Эдуард фон (1842—1906) — немецкий философ, последователь А. Шопенгауэра, приверженец философии пессимизма; считал, что Вселенная идет к своему уничтожению путем осознания ее неразумия и нецелесообразности. Леонтьев неоднократно ссылается на фон Гартмана: см., например, ссылку на книгу «История и основание пессимизма» (СС VII, 236–243). На разборе взглядов фон Гартмана останавливался и Вл. С. Соловьев в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874).

[14] Мертвая голова (*лат.*).

Свящ. И. Фудель

Культурный идеал К. Н. Леонтьева

Впервые: РО. 1895. Янв. С. 257–280.

Фудель Иосиф Иванович (1864—1918) — православный священник, публицист, издатель сочинений К. Н. Леонтьева. Окончил юридический факультет Московского университета и, прослужив несколько лет в московском окружном суде, по благословению старца Амвросия бросил службу и был рукоположен священником в Белосток, вопреки воле его родителей (его мать была польской католичкой, а отец — православным немцем). С Леонтьевым познакомился в 1887 г.; сохранились письма Леонтьева к нему,

большей частью неизданные. В 1892 г. был переведен в Москву священником Бутырской тюрьмы, а с 1908 г. — священник в храме Николы Явленного на Арбате. Издавал Собрание сочинений Леонтьева, но не завершил издание из-за финансовых неурядиц издательства. По утверждению его сына С. Фуделя, он «до конца жизни оставался больше "ранним славянофилом", чем "леонтьевцем"» (*Фудель Сергей.* Воспоминания // Новый мир. 1991. № 3. С. 194). Помимо публикуемых в данном сборнике трех статей свящ. И. И. Фуделя, ему принадлежит авторство следующих статей: К вопросу о «национальном» // МВ. 1890. 13 окт.; Преемство от отцов // Благовест. 1890. 15 окт.; Самообман и ошибки // МВ. 1890. 23 окт.; <Рец. на:> К. Н. Леонтьев «О романах гр. Л. Н. Толстого» // МВ. 1911. 28 апр.; Восточный вопрос (Памяти К. Н. Леонтьева) // МВ. 1911. 12 нояб.; Сочинения К. Н. Леонтьева // МВ. 1912. 24 апр.; О сочинениях К. Н. Леонтьева // НВр. 1913. № 13239.

Статья «Культурный идеал К. Н. Леонтьева» републикована с комментариями Е. В. Ивановой: ЛУ. 1992. № 1–3. С. 160–171.

Значительную часть статьи занимают цитаты из письма Леонтьева И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г., написанного в Оптиной пустыни. Отец И. Фудель дважды пространно цитировал его [второй раз — в брошюре «К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни» (М., 1912)], но полностью оно опубликовано не было. Приведем в примечаниях к нашей публикации некоторые важные пропущенные места. Текст фрагментов из письма К. Н. Леонтьева был любезно предоставлен составителям исследователем леонтьевского творчества Г. Б. Кремневым.

[1] Далее в тексте следует: «Данилевский несравненно определеннее их выразил, что *сущность* этого учения *не любовь* к славянам, а любовь к *славянскому, не западному,* не подражательному; и цель этих стремлений не простой политический панславизм, на манер объединения итальянцев и немцев, а создание более или менее *самобытного культурного типа.* От себя, если хотите, прибавлю, кстати, что настоящий культурно-славянский идеал...» <л. 2> (далее см. во второй половине статьи, с. 170).

[2] К этому месту Леонтьев сделал отдельное примечание, вынесенное в конец письма, озаглавленное «О Герцене и об эстетике жизни». Частично о. И. Фудель включил его в статью (см. с. 176: «В третьем дополненном издании...»; см. также прим. 7).

[3] Выпущен следующий фрагмент: «(*Теперь* есть, конечно, поворот к лучшему, хоть бы в лице юношей, подобных вам и вашим единомышленникам; однако возьмите живой пример — Парижскую выставку 89 года. Правительство *по принципу* отказалось от официального участия; а наши гнусные "экспоненты" суются туда, как ни в чем не бывало. Я уверен, что и я, и вы, и И. И. Кристи, и кой-кто другой, у кого есть *настоящее* русское чувство, на эту выставку бы не повезли наш товар. И т. п. и т. п...) Еще параллель: Катков после 1 марта 81 г. был против *Земского Собора;* и его друг Н. А. Любимов написал противу этого очень хорошую книгу («Против течения, *Варфоломея Кочнева*»). Они справедливо опасались, что и у нас (подобно Франции 89 года, XVIII века) *революция* посредством Земского Собора *станет на легальную почву.* И тогда — прощай, Россия!.. Аксаков, его партия — хотели З<емского> Собора; они даже во всех *весьма европейских новшествах* покойного Государя Алекс<андра> II видели по-

чему-то “дух благочестивых древних Царей”. Но видеть этот дух в “реформах” — это все равно, что на почве *бытовой* считать *бороду* делом русским. Борода с *кафтаном цветным* — да; *борода — с пиджаком* — это Франция XIX века. Местные вольности, земские соборы и т. п. при крепком *сословном строе,* при *крепостном праве,* при *боярстве* или *дворянстве,* при силе Патриаршества и монастырей, при простой до грубости вере в *мистические* и *обрядовые* стороны Православия дадут, конечно, более национальных плодов, чем неограниченное действие Петербургской централизации. Но и сама Петерб<ургская> централизация спасительнее для всего: для величия государства, для безопасности, даже для религии и для поэзии, — чем <политическое?> *смешение, бессословное* земство; чем слишком свободное, вовсе не религиозное, эгалитарное, капиталистическое и б<ольшей> часть<ю> *вполне по внутренним вкусам* европейское общество» <л. 14–16>.

[4] Далее следует самый большой выпущенный фрагмент письма: «Катков был не прав и революционен (*бессознательно*) лишь там, где он близок к славянофилам: например в вопросах *панславистических* вообще, а в *особенности* в вопросе *церковно-болгарском.* Здесь и Аксаков, и Катков *одинаково* на ложной дороге. Когда касается до политического панславизма и до авторитета греческих патриархий, то надо и того и другого бросить и осудить строго. Здесь *Т. И. Филиппов* (книга «*Современн<ые> церковн<ые> вопросы*») *абсолютный* авторитет; и, прибавлю, полезны многие мои статьи. Во всем другом полезно, оставаясь верным общей надежде славянофилов *на особый* культурно-славянский тип, проверять их и *Катковым*... Итак, *Данилевский* — ясная *научная основа,* не столько *славяно*фильская, сколько *культурофильская; Герцен — эстетика* мировоззрения и надежда на *православно-русскую жизнь даже* при *личном безверии;* Катков — *государственность, сословность,* бесцеремонность в политике... *Филиппов — настоящая церковность, особенно по вопросу о вселенском* (пока *греческом*) *Патриархате,* которого сила и будущность тесно связаны с силой и будущностью России.

О *Влад<имире> Соловьеве.* — В этом великом русском мыслителе надо различать две стороны: положительную — *проповедь примирения Церквей* и отрицательную — *противу возможности русской особой культуры.* И в этом отрицании опять надо различать две половины: *общее* отвержение теории *культурных типов* и частное убеждение, что Россия не в силах дать нового культурного типа. *Теорию* культурных типов Влад. Соловьеву опровергнуть не удалось. Разнообразия и преемственной смены культур *фактически* отвергнуть нельзя. Можно только исправить Данилевского в частностях (так, напр<имер>, *я напомнил,* что Данилев<ский> *забыл* о *византийской культуре*). Теория культур<ных> типов до того верна и ясна, что без ее разъяснения славянофильство все представлялось бы какой-то смутной и приятной мечтой, не имеющей реальных оснований. Но может ли именно славянство настолько обособиться культурно от Европы, чтобы заслужить в будущем название *особого* типа, это, конечно, вопрос; здесь, как это ни *обидно для нас,* возможно сомнение. *Действительное* существован<ие> культурных типов **я знаю;** в русско-славянскую культуру *я* только *верю,* но и то не слишком безусловно. И так как эта вера *не религиозная,* не *догматическая,* не *обязательная* для *спасения моей* души, а историческая — патриотическая, то я мои сомнения не обязан считать

грехом или искушением врага. Здесь удерживающий страх Божий не у места. Сомнения тут невольны и даже отчасти полезны: ибо если очень много в нашей жизни данных для оправдания надежд — Хомякова, Данилевского, Страхова и моих, то много, к сожалению, и таких у нас явлений, которые оправдывают отрицания Влад. Соловьева (извините, что перечислять здесь я ни тех ни других не стану). Это о *русской* культуре; о *призвании* к *бытовому* и *внутреннеполитическому своеобразию;* что касается до *другого призвания* России, *исключительно религиозного* — стать и орудием, и почвой примирения Церквей, как желает и надеется Влад. Соловьев, то над этим нельзя не задуматься! Это исключительное и одностороннее призвание (в глазах **именно** *верующего* человека) *до того,* должно быть, *высоко,* что приходит естественное сомнение, *не* <личный?> *грех* ли даже будет препятствовать этому, если бы в русском обществе оказалась бы когда-нибудь к соединению с Римом действительная наклонность. Сказать, что это решительно и никогда *невозможно,* было бы большой ошибкой. Так, я полагаю, *должен даже* думать всякий истинно верующий православный человек. Откровенно Вам сознаюсь, что мне до знакомства с Соловьевым и *в голову это не приходило.*

Всякий человек, как бы он ни был самобытен и способен, должен (*особенно в начале* жизни *NB, NB*) подчиняться разным влияниям. И я приблизительно до 30–35 лет сперва, с одной стороны, Ж. Занд и Белинскому, с другой — медицинскому материализму; потом отчасти Герцену, отчасти Хомякову и некоторым иностранцам (Дж. Ст. Миллю, напр<имер>). К 35 годам у меня уже выработалась и своя ясная система мировоззрения общего, и картина патриотических надежд. С тех пор *глубокого,* широкого влияния на меня уже никто не имел. Книгу Данилевского (в 69 году, когда мне было уже 38 лет) я *приветствовал* только как хорошее оправдание моих собственных (не выраженных еще в печати) мыслей. На Каткова и Ивана Аксакова я уже тогда стал смотреть только как на временно полезные орудия для *нашего с Данилевским идеала.* Они оба не удовлетворяли меня, но *оба* были *мне нужны* как прекрасные "суррогаты". И Данилевского я скоро (в 70-х годах) по-своему перерос (я понял, напр<имер>, что он во многом еще бессознательно *либерален*); перерос я, конечно, в моих собственных глазах, во внутреннем процессе моей мысли; перерос ли я его в *печатном выражении их,* этого не берусь судить, разумеется. Так было до 80-х годов, до *50-летнего возраста.* И вот — с 83–84 года — встретился человек молодой, которому я впервые с 30 лет уступил (не из практических личных соображений, а в том смысле, что *безусловное почитание нашего с Данилевским идеала* впервые у меня внутренне поколебалось!).

Я впервые спросил себя так:

"Веруя в Св<ятую> Апост<ольскую> Церковь, заботясь по мере сил о спасении души своей, имеет ли <право> Правосла<вный> Христианин противиться предлагаемому Соловьевым пути соединения Св<ятых> Божиих Церквей только из-за желания видеть свою отчизну и свое племя весьма оригинальным и в этой оригинальности — великим?" И ответил сам себе: "Нет, не имеет!"

Но, с другой стороны, я в то же время спросил себя:

"Так ли решительно мешает Данилевский Соловьеву, как Соловьеву *это кажется*? (Ибо — не казалось бы — не нападал бы он, иногда до заб-

вения даже очевидности...) Так ли мешает выработка своеобразной культуры соединению Церквей, как представляется это Соловьеву?"

Ответ: эта помеха, по крайней мере, *сомнительна;* даже, быть может, наоборот, есть основания думать, что государственное, философское и бытовое (моды, обычаи и т. д.) обособление России от Европы "современной" *даже необходимо* для соединения с Западной Церковью; наша самостоятельность на всех поприщах удесятерит нашу политическую силу; а наша политическая сила, по соображению Соловьева, нужна самому Папе. Сильный русский Царь (по его же мысли) нужен как вещественная опора будущей Вселенской воссоединенной Церкви. Но, чтобы русский Царь был долго силен, нужно прежде всего постепенно вытравить из русской жизни все то, что сближает духовно Россию *с Европой* 89 года, с Европой антикатолической, антирелигиозной, антимонархической, либеральной, рационалистической, бессословной и т. д. Нужна Россия крепко национальная, нужно славянство культурно обособленное от саморазрушающейся Европы. Было время, когда европеизм был нужен нам, как дрожжи; теперь эти живительные дрожжи переродились в гнилостные *бактерии*. Соловьев слишком "крылат"; он видит перед собою вдали только сияющую вершину того Монблана, к которому несут его широкие крылья гениальности; но, во-первых, все-таки неизвестно еще, *действительно ли там* есть этот Монблан христианского единения, или это один прекрасный мираж? А во-вторых, если и правда, что история ведет нас к этому Монблану, то реальная жизнь не может лететь так быстро, как летит свободная и "крылатая" мысль пророка. История поведет Россию к этому Монблану лет 100–200, быть может, по долинам, по ущельям и по меньшим высотам очень извилистым путем, и мы имеем полное право заботиться прежде всего о ближайших препятствиях, о ближайших станциях, о ближайших опасностях и ближайших торжествах. И гораздо лучше будет и для будущего Папы, если мы придем к нему тогда во всеоружии смелой, *суровой* и пышной культуры, в *цветном кафтане* и с мечом воина, смиренного *лишь перед Церковью,* чем в говенном фраке с пером европейского ученого, благо<го>веющего лишь перед такими же *средними тружениками,* каков он сам... рационалистический сукин сын!.. Простите мне эту грубость моего "византийского фанатизма" (или *фанариотского,* как выражался про меня И. С. Аксаков). Конечно, я Византию и "фанар" предпочитаю Риму и буду предпочитать до тех пор, *пока все восточное духовенство не велит* нам смириться перед Св<ятым> Отцом — преемником Петра! Но я и теперь готов с радостью (не изменяя Восточному догмату) поцеловать у Льва XIII туфлю, а Криспи и Сади-Карно подать руку — и то противно...

И могу вас уверить, молодой человек, что и славянофильство у Вас будет бесплодное, кривое и слабое, если Вы не способны проникнуться *подобными чувствами* предпочтения Европы старой и великой — Европе новой и мерзкой в прозе своей... Верьте, что старые славянофилы именно этим-то и грешили, что с либеральным прогрессом они на каждом шагу мирились, а Римское Католичество было для них все только *ложь* и *ложь*. Не слишком ли это смело? *Ложь!* Легко сказать — великое историческое явление; учреждение, до сих пор духовно столь живучее, — все только ложь и ложь!.. Не поучиться <ли> *кой-чему* и нам, «правдивым», у этих лжецов? Хотя бы церковн<ой> дисциплине? Хотя бы умению *сосредоточить* власть духовную (положим, в Царьграде); хотя бы бесстрашному про-

ведению принципов *наших* до полной ясности и, так сказать, до пластичности.

Много хорошего, очень много полезного...» <л. 16–22>. Далее см. с. 168.

[5] Далее следует: «Если же Россия не пойдет ни по этому пути, указанному мною (по пути, *естественно вышедшему* из прежнего славянофильства), ни по пути другой дисциплины — по дороге в Рим, указанной Соловьевым, то она (Россия) распустится сперва очень пошло в либеральном и бесцветном всеславянстве; а потом протянет не хуже Франции лет сто, опускаясь быстро все ниже и ниже, и... *погибнет!* Как она может погибнуть? Очень легко даже и как *государство*. Вообразим себе, что лет через 50 каких-нибудь весь Запад сольется (мало-помалу утомленный новыми европейскими войнами) в одну либеральную и нигилистическую республику, наподобие нынешней Франции (она надолго и <1 нрзбр> к прочной монархии не сумеет уже вернуться). Положим, что и эта форма солидной будущности не может иметь, но так как всякое, хотя бы и преходящее, но резкое направление человеческих обществ находит себе непременно гениальных вождей, то и эта общефедеративная республика лет на 20–25 может быть ужасна в порыве своем. Если к тому времени славяне, *только отсталые* от общего разрушения, но не *глубоко по духу обособленные,* со своей стороны, не захотят (по некоторой благой отсталости) сами слиться с этой Европой, а будут *только* или конституционным царством, или даже и без конституции, *только,* как при Александре II, монархией, самодержавной *в центре* и равноправной, однообразно либеральной *в общем строе,* то республиканская все-Европа придет в Петербург ли, в Киев ли, в Царьград ли и скажет: “Откажитесь от вашей династии, или не оставим камня на камне и опустошим всю страну”. И тогда наши Романовы при своей исторической гуманности и честности откажутся сами, быть может, от власти, чтобы спасти народ и страну от крови и опустошения. И мы сольемся с прелестной утилитарной республикой Запада... Стоило “огород городить”! Хороша будущность!

Но если *мы будем сами собой,* то мы в отпор опрокинем со славой на них всю Азию, даже мусульманскую и языческую, и нам придется разве только *памятники искусства* там спасать.

И так как гибнуть *когда-нибудь* нужно, то пусть славянство, независимое и великое, религиозное (так или иначе: по-Оптински или по-Соловьевски), сословное, мистическое, поэтическое, пусть оно лет через 500 будет жестоко завоевано *пробужденными* китайцами и пусть покажет новые и *последние* (перед концом света) примеры христианского мученичества. Это и для достоинства нашего лучше, и для спасения наибольшего числа душ, конечно, выгоднее, чем любезное примирение с утилитарной пошлостью будущей (и неизбежной) Западной всереспублики.

Что-нибудь одно: или путь обновленной *духовно дисциплины* (римской ли, византийской ли, все равно в этом случае), или путь *слияния зря* сперва с бесцветными всеславянами, а потом растворение в серой машинной все-Европе...»

[6] Далее следует: «К чему же я все это веду? А к тому, что у старых славянофилов вы такого ясного и прямого, хотя и сложного воззрения на национальную культуру не найдете. Вы не найдете у них и многого другого, что можно найти у других русских писателей. Вот ряд их несовершенств, восполненных другими» <л. 10>. <Фудель в цитировании письма

не следует его ходу, поэтому в первой части статьи цитируются характеристики Данилевского, Герцена и Каткова, находящиеся во второй половине письма, — см. далее с. 164: «1. Данилевский дает ясную научную гипотезу...»>.

[7] Далее следует продолжение сноски: «Замечу кстати, что *мечтать* не только можно, но даже и *должно;* но все-таки *удобнее* и *выгоднее* мечтать о возможном, о *бывалом,* чем о невозможном и *небывалом.* Сила государственная, слава, поэзия общественного быта и его отражений в искусстве — *все это бывало;* всеобщего мира, благоденствия и *сплошной* морали *не бывало никогда.* Можно сделать, так сказать, или, по крайней мере, вообразить новую культуру моральнее предыдущей (но и то, я думаю, в частностях, а не во всеобщей сумме, ибо если есть для морали удобства и облегчения, то через <это?> самое <меньше?> *заслуги*). Но надеяться на воцарение всеобщей *любви* страшно! Эта мечта не имеет ни реального, ни христианского (мистического) достоинства. Реально она неправдоподобна; Христом ее осуществление *не обещано* на земле. "Сам будь лучше, как только можешь; но не надейся, что все пойдут по этому пути на земле; а кто *на небе* окажется лучшим, ты ли, хорошо живущий, или этот ближний, *явно* очень порочный, это тебе неизвестно и даже до последнего суда непостижимо! Что он порочен, это явно; не *подражай* ему *здесь;* но и не воображай, с другой стороны, что ты перед Богом *решительно лучше его.* Это *неизвестно!*"» <л. 27–28>.

Евгений Поселянин

Леонтьев. Воспоминания

Впервые: *Поселянин Евгений*. Леонтьев. Воспоминания. М., 1900.

Поселянин (псевд.; наст. фамилия Погожев) Евгений Николаевич (1870—1931) — публицист и церковный писатель, автор сочинений «Поэзия веры и А. Н. Майков как поэт православия и России» (1898), «Воины Христовы. Рассказы из первых веков христианства» (1899, 2-е изд.), «Божья рать. Рассказы из жизни святых» (1902), «Петербургские святыни» (1903), «Русская церковь и русские подвижники XVIII века» (1905), «Письма о монашестве» (1911). Ему принадлежит также статья «К. Леонтьев и Оптина Пустынь» в сборнике «Памяти Константина Николаевича Леонтьева» (СПб., 1911. С. 383–401). Расстрелян в 1931 г.

К. Н. Леонтьев упоминает о нем в письме к А. Александрову от 6 августа 1889 г.: «Рекомендую Вам, милый поэт мой, *еще одного,* тоже весьма милого, юношу и совсем почти готового единомышленника: *Евгения Николаевича Погожева.* Он напечатал в "Московских ведомостях" и издал особой брошюркой рассказ о своем богомолье к преподобному Сергию. Много религиозного чувства и поэзии. У него вообще много энергии и способностей. Помоги ему Бог не сбиваться с доброго пути!» (Письма к Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 67).

[1] Ты не искал бы меня, если бы ты уже меня не нашел (*франц.*) — слова принадлежат французскому религиозному философу и ученому Блезу Паскалю (1623—1662), автору «Мыслей» — сборника афоризмов, по-

смертно изданного в 1669 г. Ср. обращение к «Мыслям» Паскаля в связи с Леонтьевым в статье В. В. Бородаевского.

[2] Утонченная, изысканная, умная (*франц.*).

[3] *Филиппов* Тертий Иванович (1825—1889) — государственный контролер и публицист консервативной ориентации, близкий Леонтьеву. В 1882 г. выпустил книгу «Современные церковные вопросы» (см. рец. на нее Леонтьева в «Современных известиях», № 89 за 1882 г.) (в собрании В. Э. Молодякова хранится экземпляр книги Т. И. Филиппова с авторским инскриптом на обороте обложки, любезно предоставленный нам для ознакомления: «Графу Сергею Дмитриевичу Шереметеву в знак глубокого уважения от сочинителя. 20 февр. 1882»). Леонтьев посвятил Т. И. Филиппову 1-й том книги «Восток, Россия и славянство» (М., 1885) (см.: Письмо к К. А. Губастову от 4.07.1885 // РО. 1896. № 11. С. 442–446).

[4] *Губастов* Константин Аркадьевич (1845—1913) — друг и корреспондент Леонтьева (см.: РО. 1894. № 9, 11; 1895. № 11, 12; 1896. № 1, 3, 11, 12; 1897. № 1, 3, 5–7. В этих номерах журнала была опубликована подборка писем Леонтьева к нему за период с 1874 по 1891 г.). Письма К. Н. Леонтьева к нему с 1867 по 1874 г. публиковались в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева» (СПб., 1911). Их знакомство состоялось в 1867 г. в Константинополе, где Губастов был прикомандирован к посольству. Когда они встретились там в 1872 г., после возвращения Леонтьева с Афона, Губастов был вторым секретарем посольства. В 80-х годах Губастов был назначен генеральным консулом в Вену, а после смерти Леонтьева был посланником в Ватикане и Белграде. Автор нескольких работ по истории русской дипломатии.

[5] Опубликована в Гр. 1890 г. (СС. Т. 7. С. 380–411).

[6] *Давыдов Д. В.* Современная песня (1836) // Стихотворения. Л., 1984. С. 115.

Г. И. Замараев

Памяти К. Н. Леонтьева

Впервые: РМ. 1916. Кн. III. С. 97–102.

Замараев Григорий Иванович (1860—1902) — один из членов юношеского кружка, сложившегося вокруг К. Н. Леонтьева в середине 80-х гг. главным образом из студентов катковского Московского лицея. Познакомился с Леонтьевым в 1883 г. на одной из «пятниц» проф. П. Е. Астафьева, заведовавшего университетским отделением Лицея. По окончании курса стал заниматься литературой, напечатав свой первый рассказ в «Детском отдыхе». Поступив затем на службу, уехал чиновником в Туркестан, где пробыл около трех лет. Служил далее некоторое время в канцелярии орловского губернатора, после чего получил место в Петроградском статистическом комитете. В 1885 г. продал Леонтьеву шубу, о чем свидетельствуют два замечательных письма К. Н. Леонтьева Г. И. Замараеву и В. В. Леонтьеву от 29 сентября 1885 г., выдержки из которых опубликованы Д. В. Соловьевым в книге: *Леонтьев К.* Избранные письма. СПб., 1993. С. 287–288.

Вслед за воспоминаниями в том же номере РМ напечатано 14 писем Леонтьева к Замараеву. Последнее датировано 3 марта 1886 г. В письме к А. А. Александрову от 13 сентября 1887 г. Леонтьев пишет: «Вы и Кристи ведь любимцы моей плебейской и сборной семьи... Был еще и Замараев, но он в Туркестане всех нас вовсе забыл» (Письма к Александрову. С. 17).

Публикатор этих вооспоминаний А. А. Александров снабдил их биографической справкой о Замараеве (неточно указав год его кончины) и примечаниями, которыми мы воспользовались при составлении настоящих примечаний.

[1] Это не совсем точно. Столкновение, о котором говорит Г. И. Замараев, было у К. Н. Леонтьева не с Лессепсом, а с французским консулом Дарше, позволившим себе в его присутствии оскорбительно отозваться о России. Но Лессепса Леонтьев тоже не любил и разговор, вроде упоминаемого Замараевым, у него с ним был (см.: СС. Т. 7. С. 475) (*прим. А. Александрова*). Упоминаемый Г. И. Замараевым Панамский кризис возник во время строительства Панамского канала, когда в 1888 г. французская строительная компания, которой руководил Лессепс, оказалась банкротом. В процессе расследования обнаружилась грандиозная система подкупа парламентариев, членов правительства и прессы, закрывавших глаза на противозаконные действия компании. Вокруг деятельности компании в 1892—1893 гг. во Франции развился политический кризис.

[2] Слуг Леонтьева, Варю и Александра, Замараев называет «детьми души» по названию восточной повести К. Леонтьева «Дитя души», опубликованной в РВ (1876. № VI–VII).

[3] *Кристи* Иван Иванович — также один из бывших студентов Московского лицея. Кончив университетское отделение Лицея, он поступил затем в Московскую Духовную академию. Начал писать и печататься, но очень рано умер (*прим. А. Александрова*). Писал в Гр. под псевдонимом П. Сергиевский. См. его рец. «Что посеешь, то и пожнешь. О книге “Восток, Россия и славянство”» (Гр. 1885. 17 окт.).

[4] Также бывший студент Лицея, впоследствии профессор Харьковского университета Я. А. Денисов (*прим. А. Александрова*).

[5] *Астафьев* Петр Евгеньевич (1846—1893) — философ, психолог, публицист. Преподавал в Москве в Катковском и Демидовском лицеях философию права, психологию, этику и логику. В марте 1890 г. выступил в РО со статьей «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи», в которой обвинил Леонтьева в нападении на национальный идеал в его работе «Национальная политика как орудие всемирной революции». Открылась полемика, полная взаимных упреков и обвинений бывших друзей, итог которой Леонтьев хотел подвести в статье «Кто правее» («Письма Владимиру Сергеевичу Соловьеву о национализме политическом и культурном»), которая так и не увидела свет при жизни ее автора.

[6] Октябрь 1884 г. (см. также: СС. Т. 7. С. 476–484) (*прим. А. Александрова*).

[7] *Никанор* (в миру — Александр Иванович Бровкович; 1827—1890) — архиепископ Одесский и Херсонский, церковный писатель и проповедник. Автор трехтомной философской работы «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1875, 1876, 1888), в которой выступил против

позитивизма. В своих проповедях обличал нигилистов и толстовство. Его проповеди и поучения собраны в пяти томах, изданных в 1890—1891 гг. в Одессе, а воспоминания — в «Биографических материалах» (вышел только один том в 1900 г.).

[8] Леонтьев получил место цензора в Московском цензурном комитете по ходатайству Т. И. Филиппова в конце 1880 г. и служил там вплоть до отставки и окончательного переезда в Оптину пустынь в начале 1887 г.

Н. А. Бердяев

К. Леонтьев — философ реакционной романтики

Впервые: ВЖ. 1905. № 7. Печатается по: *Бердяев Н. А.* Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — русский философ, с 1922 г. жил в эмиграции в Берлине, а затем в Париже. Эта статья — первое обращение Бердяева к фигуре Леонтьева. В эту пору Бердяев — активный участник религиозно-философских собраний, один из идеологов «нового религиозного сознания» (см. его книгу 1907 г. «Новое религиозное сознание и общественнность»), сутью которого был ярко выраженный христианский персонализм, осознание христианства как религии свободы, чаяние Третьего Завета и Царства Святого Духа, приятие революции и критика Православной Церкви и самодержавия. Поэтому для Бердяева (как и для Мережковского, чей «портрет» Леонтьева дается ниже) Леонтьев вкупе с Великим Инквизитором Достоевского был своего рода антигероем «нового религиозного сознания». В эмиграции Бердяев несколько смягчил тон своих оценок, выдвинув в книге «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)» (Париж, 1926) на первый план религиозные искания Леонтьева, внутренний перелом, произошедший в его душе на последнем этапе его жизни. В «Философии неравенства» (1922) Бердяев обращается к Леонтьеву, утверждая необходимость элитарной культуры.

[1] Письма о восточных делах (Гр. 1882—1883) // СС. Т. 5. С. 426.

[2] Передовые статьи «Варшавского дневника» // СС. Т. 7. С. 124.

[3] *Леонтьев* Павел Михайлович (1822—1875) — публицист, профессор Московского университета по кафедре римской словесности, издатель сборников «Пропилей», в 1850-х годах был самым близким сотрудником Каткова по редактированию МВ и РВ.

[4] *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Михайловском. СПб., 1901.

[5] *Риккерт* Генрих (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианцев. Он выделяет две научные сферы, различные по цели и методам познания: естествознание, которое должно быть нацелено на выявление общих законов явлений, и науки о культуре, в частности история и философия, нацеленные на единичные, неповторимые явления и события и на их отношение к некоторым ценностям.

С. Л. Франк

Миросозерцание Константина Леонтьева

Впервые: КО. 1909. № 11. Печатается по : *Франк С. Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 382–389.

Франк Семен Людвигович (1877—1950) — русский религиозный философ. В 1899 г. был исключен из Московского университета за марксистскую пропаганду. Окончил Казанский университет в 1901 г. После сближения с П. Б. Струве стал редактором философского отдела РМ. Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи». В 1912 г. принял православие. С 1917 по 1921 г. был деканом философского факультета Саратовского университета. С 1922 г. жил в эмиграции — в Берлине, Париже; умер в Лондоне.

Франк возвращается к характеристике Леонтьева в своем немецком докладе «Русское мировоззрение», прочитанном 26 мая 1925 г. в Берлинском обществе по изучению Канта (русский перевод опубликован в кн.: *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 496–497).

[1] Внеся необходимые изменения (*лат.*).

Д. С. Мережковский

Страшное дитя

Впервые: Речь. 1910. 31 янв., № 30. С. 2.

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866—1941) — поэт, прозаик, критик, религиозный мыслитель. С 1920 г. жил в эмиграции в Париже. Один из организаторов религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге (1901—1904 гг.), соредактор (совм. с З. Н. Гиппиус, П. П. Перцовым и Д. С. Философовым) журнала «Новый путь» (1903—1904 гг.). Печатался в ВЖ, РМ, «Мире искусства», «Весах» и др. Член СПб. РФО. Выступая за радикальную модернизацию христианства, видел в революции выражение духа истинного христианства, а в реакции — духа Антихристова.

[1] Впервые — в предисловии В. В. Розанова к изданию писем К. Н. Леонтьева к нему (РВ. 1903. № 4) (см.: Письма К. Н. Леонтьева к В. В. Розанову // Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева... С. 128).

[2] *Победоносцев* Константин Петрович [1826 (27)—1907] — юрист, статс-секретарь, сенатор, обер-прокурор Святейшего Синода (1880—1905 гг.), член Государственного совета, издатель «Московского сборника».

[3] *Страхов* Николай Николаевич (1828—1896) — критик и философ, теоретик почвенничества, в своих политических и государственных идеях близок к Н. Я. Данилевскому. В критике находился под влиянием А. Григорьева. В конце 60-х — начале 70-х годов сотрудничал в «Заре» вместе с К. Н. Леонтьевым, они были дружны. Со временем наметилось расхождение между ними и усилилась личная неприязнь.

[4] Грамотность и народность [«Заря» (1870) // СС. Т. 7. С. 15–56]. Цитаты даются Мережковским неточно.

[5] *Спенсер* Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма; был противником социализма и считал революцию «болезнью» общественного организма.

[6] *Аксакова* Анна Федоровна (урожд. Тютчева; 1829—1889) — дочь Ф. И. Тютчева, с 1866 г. замужем за И. С. Аксаковым; восприняв славянофильские воззрения мужа, посвятила последние годы своей жизни разбору и изданию его наследия.

[7] Здесь Мережковский излагает в несколько пародийном виде аргументацию В. В. Розанова в его докладе «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах мира» на заседании СПб. РФО 21 ноября 1907 г., где он вступает в полемику с докладом Мережковского «Гоголь и отец Матвей».

Ср.: «...Евангелие действительно не *земная* книга, и все земное в высшей степени трудно связуемо или вовсе не связуемо с ним в один узел; не связуемо иначе, как искусственно и временно» (*Розанов В. В.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1: Религия и культура. С. 561–562).

Прот. И. Фудель

Судьба К. Н. Леонтьева

Впервые: МВ. 1910. 12 нояб., № 261. С. 1.

[1] Первым заговорил о «ницшеанстве» Леонтьева его друг Вл. С. Соловьев. См. его статью о Леонтьеве в словаре Брокгауза—Ефрона (1895): «В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха» (*Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 417).

[2] Вероятно, о. И. Фудель имеет в виду собрание кружка почитателей памяти К. Н. Леонтьева, состоявшееся на квартире К. А. Губастова в начале декабря 1909 г. В неподписанном отклике на это собрание (МВ. 1909. 12 (26) дек. № 12126) встречается характеристика Леонтьева как «русского Ницше».

[3] «Верую, потому что нелепо» (*лат.*) — слова принадлежат Тертуллиану (ок. 160—1-я пол. III в.) — одному из основателей западного богословия. В отличие от Оригена, настаивавшего на аллегорическом толковании многих священных текстов, Тертуллиан старался понимать их буквально, считая, что истины веры превосходят истины разума и поэтому недоступны для исключительно разумного понимания.

В. Бородаевский

О религиозной правде Константина Леонтьева

Печатается по рукописной копии неустановленного лица (РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. хр. 63). К рукописи приложено письмо В. В. Бородаевского о. И. Фуделю следующего содержания:

«Глубокоуважаемый отец Иосиф Иванович.

При этом, согласно обещанию моему, прилагаю (с небольшими сокращениями) копию прочитанного мною в 1910 г. реферата в Христианской секции Религиозно-философского общества в С.-Петербурге.

С совершенным к Вам уважением имею честь быть — Валериан Бородаевский.

27 февраля 1911 г.
Станция Кшень, Московско-Киево-Воронеж<ской> ж. д.»

Рукопись содержит подчеркивания простым карандашом, по всей видимости принадлежащие о. И. Фуделю. Леонтьевские цитаты сверены с авторским текстом по цитируемым изданиям; без специальных оговорок восстановлены леонтьевские курсивы, пропущенные Бородаевским. Слова, пропущенные Бородаевским при цитировании, даются в квадратных скобках. Текст подготовлен к публикации А. П. Козыревым.

Бородаевский Валериан Валерианович [1874 (по др. свед. 1875)—1923] — поэт, близкий к кругу В. И. Иванова, участник СПб. РФО, в 1910-е годы принимал участие в работе Антропософского общества. Мировоззрение В. Бородаевского складывалось под влиянием Вл. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, К. Н. Леонтьева. Выпустил два стихотворных сборника — «Страстные свечи» (1909, с предисл. Вяч. Иванова) и «Уединенный дол» (1914, часть тиража — «На лоне родимой земли»). По сведениям Ю. М. Гельперина (см. статью о Бородаевском в словаре «Русские писатели». М., 1989. Т. 1), работал над книгой о религиозных взглядах К. Н. Леонтьева. В 1909 г. в РФО Санкт-Петербурга образовались две секции: секция по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства (которую Бородаевский именует христианской; открыта 12 марта 1909г.) и секция по изучению истории и философии религии (открыта 6 декабря 1909 г.). Председателем христианской секции был С. А. Алексеев (Аскольдов), а с 22 ноября 1909 г. — В. И. Иванов, секретарь Совета — С. П. Каблуков. На конец 1909 г. в секции состояло 39 действительных и 54 соревновательных членов. Если открытые и закрытые общие заседания РФО освещались в прессе, то на заседания секции отклики, как правило, не давались. Нами просмотрены годовые комплекты номеров НВр. и «Речи», где публиковались регулярные отчеты о заседаниях Петербургского РФО, однако обнаружить отклик на заседание его христианской секции, посвященное К. Н. Леонтьеву, не удалось.

[1] *Иона* — ветхозаветный пророк (см. «Книгу пророка Ионы»), посланный Господом в Ниневию и возвестивший о скорой гибели города, чем обратил его жителей к посту и покаянию.

[2] См.: *Свящ. Аггеев К. М.* Христианство в его отношении к благоустроению земной жизни. Киев, 1909. На с. 80–82 о. Аггеев цитирует письмо Леонтьева к Розанову от 14.08.1891, в котором тот описывает свое религиозное обращение в Салониках в 1871 г.

[3] Вольнодумец (*франц.*).

[4] *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. М., 1886. Т. 2. С. 50.

[5] См.: *Moore Thomas.* The life, letters and journals of Lord Byron. London: J. Murray, 1892.

[6] *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 10.

[7] Там же. С. 16.

[8] Там же. С. 19.

[9] Там же. С. 37.

[10] Там же. С. 35; прогрессирующая демократическая мания (*лат.*).

[11] См.: *Böhme Jacob.* Vom übersinnlichen Leben: Gespräch eines Meisters mit seinem Jünger. Berlin: Raatz, 1913.

[12] *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане... С. 51–52.

[13] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 29.

[14] *Паскаль Блез.* Мысли (о религии) / Пер. с франц. П. Д. Первова. 3-е изд. М., 1905. С. 236.

[15] *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане... С. 45.

[16] СС. Т. 7. С. 59.

[17] Там же. С. 169.

[18] Там же. С. 29–35.

[19] *Леонтьев К.* Национальная политика как орудие всемирной революции. М., 1889. С. 6. Данная фраза заключена в кавычки в тексте Леонтьева, после помещенного в скобки слова «одинокого» следует вопросительный знак, пропущенный Бородаевским. По сообщению Г. Б. Кремнева, в фондах РГБ хранится экземпляр этой брошюры с дарственной надписью: «Брату Борису (Туркестанову) от Автора. — 1889» (см. об адресате в примеч. 9 к статье А. А. Александрова). По авторской рукописной сноске на с. 6 этого экземпляра «Эд<уард> ф<он> Гартманн (Фил<ософия> Бессозн<ательного>)» автор приведенной цитаты без труда может быть установлен. Выражение «одинокий мыслитель» часто выносилось в заглавия статей о Леонтьеве и употреблялось в характеристиках [например, под таким заглавием вышла передовая статья в МВ за 12 (25) ноября 1911 г., так озаглавлена брошюра А. К. Закржевского (Киев, 1916)].

[20] *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. М., 1882. С. 31.

[21] Данная фраза подчеркнута простым карандашом, по всей видимости о. И. Фуделем.

[22] Подчеркнуто простым карандашом начиная со слов «основа всякого подвига...».

[23] *Паскаль Блез.* Мысли (о религии). М., 1905. С. 242.

А. К. Закржевский

Литературные впечатления
III. Воскресший писатель

Впервые: Огни (киевский еженедельный журнал). 1912. № 30. С. 12–14.

Закржевский Александр Карлович (1886—1916) — критик, литератор; его личное трагическое мироощущение сопрягалось с интересом к творчеству Достоевского, особенно к проблеме «подпольного человека». В Киеве

в 1908 г. создал вокруг себя кружок одиноких. В литературной критике стоял на позициях субъективного психологизма. В 1912 г. обратился в православие, стал одним из активных участников Киевского РФО, но вскоре снова стал обращаться к тотальному нигилизму, к бунту. В 1916 г. выпустил брошюру о Леонтьеве «Одинокий мыслитель», которая оказалась его последней книгой (Христианская мысль. 1916. № 4–5; отд. изд. — Киев, 1916): в ней он увидел в Леонтьеве человека Запада, ибо в его психике «отсутствует специфически русская черта мировой скорби», и сравнивал его воззрения с эстетизированным христианством Ж. К. Гюисманса и Л. Блуа, считая, что православие было для Леонтьева лишь маской, под которой скрыт «вампирный лик инквизитора». При этом он сознавал свою близость к Леонтьеву, замечая, что разгадать «символические иероглифы» леонтьевской религии «может лишь душа родственная, пережившая такой же ад исканий».

На публикацию Закржевского в «Огнях» отозвался В. В. Розанов (Закржевский о Константине Леонтьеве // НВр. 1912. 11 нояб., № 13080), охарактеризовав ее как вдумчивую статью.

Другие книги Закржевского: «Сверхчеловек над бездной» (1911), «Подполье» (1911), «Карамазовщина» (1912), «Религия» (1913), «Рыцари безумия (футуристы)» (1914), «Лермонтов и современность» (1915).

Ф. Ф. Куклярский

К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека

Впервые в кн.: *Куклярский Ф.* Осужденный мир (Философия человеконоборческой природы). СПб., 1912. С. 138–173.

Куклярский Федор Федорович (1870—1923) — философ-декадент; приехав из провинции, выпустил в С.-Петербурге одну за другой несколько книг: «Философия индивидуализма» (1910), «Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства» (1911), «Осужденный мир» (1912), «Философия культуры» (1917). После революции оказался в Чите, где, будучи председателем философского общества, выпустил свою последнюю книгу «Критика творческого сознания. Обоснование антиномизма» (1923), в которой разбор направлений современной западной философии, в частности феноменологии Гуссерля, сочетался с концепцией парадоксальной логики, отражающей трагическое миросозерцание самого философа. Антихристианин, последователь Ницше; его книги явились симптомом «дегуманизации» культуры, последовавшей за религиозным ренессансом. Книга «Последнее слово» была арестована цензурой, а сам Ф. Ф. Куклярский предан суду за кощунство в печати. В его защиту выступили А. М. Ремизов, Лев Шестов.

Другие его работы о Леонтьеве: глава в кн. «Последнее слово» (с. 92–96); К. Леонтьев о «среднем европейце» // НВр. 1912. 6 окт. № 13136; Рец. на сб. «Памяти К. Н. Леонтьева» // Логос. 1912—1913. Кн. 1–2.

Публикуемая глава из книги, которая не без основания может быть отнесена сегодня к разряду курьезов, была оценена В. В. Розановым как «лучшая в русской литературе оценка Леонтьева» (К изданию Полного собрания сочинений К. Леонтьева // НВр. 1912. 16 июня. № 13024).

Б. А. Грифцов

Судьба К. Леонтьева

Впервые: РМ. 1913. № 1, 2, 4.

Грифцов Борис Александрович (1885—1950) — критик, переводчик, литературовед, искусствовед. Автор книги «Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов» (М., 1911). В 1914 г. принимал участие в московском журнале «София». В основе критического метода Грифцова, усвоившего основные положения символистской эстетики, — преобладающий интерес к поэтическому мировоззрению автора, неприятие утилитаристского понимания художественного творчества. Крупнейший исследователь творчества Бальзака, его переводчик на русский язык; специалист по итальянской культуре.

Предполагалось участие Грифцова в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева». См. письмо к нему В. В. Розанова от 15 мая 1911 г. (Наше наследие. 1989. №. 6. С. 60). В основу статьи о Леонтьеве лег доклад, прочитанный в РФО памяти Вл. С. Соловьева 4 ноября 1912 г. Воспроизводим афишу и программу доклада:

Религиозно-философское общество
памяти Вл. Соловьева

4 ноября 1912 г. имеет быть публичное заседание Общества в Политехническом обществе (Мясницкая, М. Харитоньевский пер., д. 4). Член Общества Б. А. Грифцов прочтет доклад на тему «Религиозная судьба Константина Леонтьева»,

с прениями;

в прениях предполагается участие:
С. Н. БУЛГАКОВА, Г. А. Рачинского, кн. Е. Н. ТРУБЕЦКОГО и др.

Начало ровно в 8 ч. веч.

ПРОГРАММА доклада Б. А. Грифцова
«Религиозная судьба Константина Леонтьева»

1. Жизнь Леонтьева. Его художественные произведения как свидетельство о ней. — Период болезненных чувств. Роман «Подлипки», повесть «Исповедь мужа». — Период жизненного счастья. Восточные повести. — Кризис 1871 г. Иррациональность высшей телеологии. Религия антиномична жизни.

2. Учение Леонтьева. Его логическая структура. Всеобъемлемость эстетической оценки. — Мысли об искусстве. — Жизненный эстетизм. Мертвенно-эгалитарный уклон европейской истории. Русская интеллигенция и культура. Народ. — Кризис учения Леонтьева. Культ пустоты в его византизме. Неизбежный кризис практического романтизма.

3. Религия. Примирение Леонтьева с христианством, враждебным его учению. Пессимистический реализм. Истинно трансцендентный и личный характер религии. — Борьба Леонтьева с «розовым» христианством Толстого и Достоевского. — Идея старчества как проявления трансцендентной случайности. — Черты классической трагедии в судьбе Леонтьева.

См. отзыв без подписи об этом заседании РФО: МВ. 1912. 6 нояб. № 257. С. 3. Рецензент, в частности, отмечал: «В некоторых частях доклад был полон блестящих и верных характеристик и сопоставлений, это особенно надо сказать о характеристике художественных произведений К. Леонтьева. Местами же выводы докладчика были мало обоснованы и даже неверны. Это преимущественно там, где надо было определить религиозное начало в жизни Леонтьева. Докладчиком совершенно не усвоена, напр<имер>, идея старчества, на что и было указано ему в последовавших после доклада прениях. В них участвовали Г. А. Рачинский, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, протоиерей И. Фудель и др. Собственно говоря, это были не прения, а дружеская беседа, потому что все участвовавшие в них лица дополняли новыми чертами образ К. Н. Леонтьева, данный докладчиком. Характерно категорическое замечание П. Струве, что среди русских мыслителей никто не может сравниться с К. Леонтьевым по силе ума и гениальности, никто до сих пор не превзошел его, даже Влад. Соловьев».

[1] Эпиграф из статьи «О всемирной любви», вошедшей в брошюру «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой» (М., 1882. С. 14).

[2] Леонтьев вспоминает о своем детстве в незавершенном мемуарном очерке «Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе» (см.: *Леонтьев К. Н.* Египетский голубь. Роман, повести, воспоминания. М., 1991). Эти страницы, обращающие нас к истокам леонтьевского эстетизма, «поэзии религиозных впечатлений детства», по своей психологической достоверности и меткости наблюдений над детским воображением стоят в ряду лучших страниц русской прозы XIX в.

[3] Великое Искусство (*франц.*). Искусство завершенных и гармоничных форм Ренессанса и классицизма противопоставляется здесь порыву и незавершенности романтического искусства.

[4] Источник данной цитаты обнаружить не удалось.

[5] Зинаида Яковлевна Кононова (в замужестве — Остафьева) — первая любовь К. Н. Леонтьева, родственница хозяйки, у которой Леонтьев жил в Москве во время учебы в Московском университете. По сведениям А. М. Коноплянцева, биографа Леонтьева, отношения их длились пять лет и принимали разные формы — от дружбы до самой пламенной и взаимной страсти. Но брак их не состоялся по воле матери Леонтьева. Под впечатлением этого романа Леонтьев пишет свое первое литературное произведение — комедию «Женитьба по любви» (1851), которая заслуживает лестный отзыв И. С. Тургенева. Позднее З. Я. Кононова была начальницей Нижегородского института. О своем любовном романе и начале литературной карьеры Леонтьев пишет в очерке «Тургенев в Москве» (РВ. 1888. № II–III). Грифцов пользуется при написании статьи очерком А. М. Коноплянцева «Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его миросозерцания» [см. сб. «Памяти К. Н. Леонтьева. 1891» (СПб., 1911)].

[6] *Клюшников* Иван Петрович (1811—1895) — поэт, член кружка Н. В. Станкевича, в начале 40-х годов прервал литературную карьеру и уехал в свое харьковское имение, где провел более полувека. Приведенные строки — из стихотворения «Я не люблю тебя; мне суждено судьбою...» (1838) (см.: Поэты кружка Н. В. Станкевича. М.; Л., 1964. С. 498). Их твердит герой так и не увидевшей свет комедии «Женитьба по любви» Андрей Киреев.

[7] «Мое сердце лишь тогда бывает задето, когда особа сама признается мне в любви» (*франц.*).

[8] «Я даже начал терять свежесть от того отчаяния или от той желчи, которая делала меня столь несчастным в Москве» (*франц.*).

[9] Нам не удалось обнаружить источник, следуя которому Б. А. Грифцов говорит о положительном отзыве Л. Н. Толстого на романы Леонтьева. В Полном собрании сочинений Л. Н. Толстого Леонтьев упоминается дважды: в письме В. Г. Черткову от 16–17 января 1886 г. в связи с делом о перепечатке в «Посреднике» леонтьевской «сказки» (вероятно, речь шла о повести «Дитя души» — М., 1992. Т. 85. С. 308. Репринт. изд.) и в дневниковой записи от 28 февраля 1890 г. о встрече в Оптиной пустыни [«Был у Леонтьева. Прекрасно беседовали. Он сказал: вы безнадежны. Я сказал ему: а вы надежны. Это выражает вполне наше отношение к вере» (Т. 51. С. 23)].

[10] *Тоггенбург* — плодородная и живописная предальпийская область в Швейцарии в кантоне Сен-Галлен.

[11] В тексте, вероятно, опечатка: утомленный.

[12] Б. А. Грифцов выразился неточно: приняв тайный монашеский постриг, Леонтьев не принял священного сана, а оттого он может быть назван братом Климентом, но никак не отцом Климентом.

[13] *Решетников* Федор Михайлович (1841—1871) — русский писатель-демократ круга «Современника».

[14] «Манон Леско» — роман французского писателя, монаха-бенедиктинца А. Ф. Прево-д'Экзиля (1679—1763) (полное название «История кавалера де Грие и Манон Леско», рус. пер. — 1892).

[15] Бремя доказательств (*лат.*).

[16] Цитата из работы «Письма о восточных делах» (1882—1883), в издании СС: «Моисей входил на Синай...» (Т. 5. С. 426).

[17] См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Ч. 4, глава «Среди дочерей пустыни»: «Пустыня ширится сама собою: горе тому, кто сам в себе свою пустыню носит» (пер. Ю. М. Антоновского) (см.: *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 221). Образ пустыни проходит через все творчество Ницше, по крайней мере начиная с середины 1870-х годов, олицетворяя отсутствие свободы разума и необходимость переоценки ценностей, отказа от догматов. См. также раскрытие этой метафоры в завершающем книгу «Человеческое, слишком человеческое» афоризме «Странник» (Там же. Т. 1. С. 488–489).

[18] Выражение «пустыня истории» (*франц.*) заимствовано из очерка Ш. Бодлера «Эдг. По, его жизнь и творения», включенного в издание выполненных Ш. Бодлером французских переводов новелл Эдгара По: *Poe E. A.* Histoires extraordinaires <Необычные истории>. Paris, 1856. Ср.: «Он верил лишь в неподвижное, в вечное, в self-same <самотождественное — *англ.*>, и он наслаждался — жестокая привилегия в самовлюбленном обществе — тем великим здравомыслием а ля Макиавелли, который шествует перед мудрецом, подобно столпу света, через пустыню истории» (8-е изд. Париж, 1897. С. XI).

[19] См.: Мф., 24 : 6–15.

[20] Б. А. Грифцов цитирует по первому книжному изданию брошюру «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой» (М., 1882. С. 14), обрывая цитату. У Леонтьева: «Вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди». Разночтения в этой цитате у Грифцова и Н. А. Бердяева (см. наст. изд., с. 222) обусловлены тем, что Бердяев дает ее по 2-му тому «Востока, России и славянства» (М., 1886), где текст многих статей подвергся авторской правке.

[21] Старец Зосима выведен Достоевским в 6-й книге романа «Братья Карамазовы», озаглавленной «Русский инок». По первоначальному замыслу романа, высказанному писателем в письме к Ап. Н. Майкову от 25 марта 1870 г., прообразом старца Зосимы являлся св. Тихон Задонский. Указание на св. Амвросия Оптинского как на прообраз Зосимы связано с тем, что во время работы над романом, летом 1878 г., Ф. М. Достоевский вместе с Вл. С. Соловьевым побывал в Оптиной пустыни. В письме В. В. Розанову от 8 мая 1891 г. Леонтьев писал: «В Оптиной “Братьев Карамазовых” *правильным правосл<авным> сочинением не признают*, и *старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож*. Достоевский описал только его наружность, но *говорить* его заставил совершенно не то, что он говорит, и не в *том стиле*, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия *прежде всего* строго *церковная мистика* и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы (устами которого говорит сам Фед. Мих.!) — прежде всего мораль, “любовь”, “любовь” и т. д. ... ну, а мистика очень слаба» (цит. по: *Корольков А.* Пророчества Константина Леонтьева... С. 136).

[22] У А. М. Коноплянцева: «Леонтьев по-прежнему грезит о пышной и богатой разнообразием жизни, где силы божественные (религиозные) борются с силами страстно-эстетическими (демоническими)» (Памяти К. Н. Леонтьева. СПб., 1911. С. 137).

[23] В начале XX в. вышли две обстоятельные биографии о. Амвросия, составленные священниками: *<архим. Агапий.>* Жизнеописание в бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: В 2 ч. М., 1900; Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия в связи с историей Оптиной Пустыни и ее старчества / Составлено прот. С. Четвериковым. Изд. Оптиной Пустыни, 1912. В 1892 г. отдельным оттиском выходила статья «Отец Амвросий» Евгения Поселянина (Е. Н. Погожева). Однако ни в одном из этих и других менее значительных просмотренных нами изданий приведенная Б. А. Грифцовым цитата не обнаружена.

[24] См. стихотворение А. С. Пушкина «Погасло дневное светило» (1820): «Где легкокрылая мне изменила радость // И сердце хладное страданью предала» (*Пушкин А.* Полн. собр. соч. М., 1954).

[25] С семейством Карцовых Леонтьев познакомился в 1877 г., когда приехал в Петербург вновь искать себе место в Министерстве иностранных дел. Они оказались соседями по меблированным комнатам на Большой Морской, и Леонтьев часто проводил у них вечера. С сыном Е. С. Карцовой Юрием, молодым дипломатом, спорил о политике, а в дочь — Ольгу Сергеевну был даже влюблен. Письма Леонтьева к Е. С., О. С. и Ю. С. Карцовым за 1878 и начало 1879 г. опубликованы Ю. С. Карцовым с его предислови-

ем в сборнике «Памяти К. Н. Леонтьева». Цитированное Грифцовым письмо от 1 ноября 1878 г. адресовано не Е. С. Карцовой, а ее дочери О. С. Карцовой (см. указ. изд., с. 296).

А. А. Александров

Памяти К. Н. Леонтьева

Впервые: Богословский вестник. 1915. № 1. Печатается по: *Александров А. А.* I. Памяти К. Н. Леонтьева; II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. III–XXII.

Александров Анатолий Александрович (1861—1930) — филолог, поэт, приват-доцент Московского университета. Окончив в 1883 г. Ломоносовскую семинарию при Катковском лицее, учился на историко-филологическом факультете Московского университета и посещал «астафьевские пятницы» в доме директора университетского отделения лицея П. Е. Астафьева, где и познакомился в 1884 г. с Леонтьевым, с которым с 1887 г. состоял в переписке. В 1892—1898 гг. был редактором РО, опубликовав там ряд материалов, посвященных Леонтьеву. Автор многочисленных статей о Леонтьеве. С 1910 г. жил в Сергиевом Посаде, сотрудничал в журнале «Богословский вестник» и других религиозных изданиях.

[1] Тургенев в Москве (1851—1861), из моих воспоминаний // РВ. 1888. № 2, 3.

[2] Стихотворение «Чародей» вошло в стихотворный сборник Александрова «Стихотворения» (М., 1912).

[3] В 1888 г. по рекомендации Леонтьева Александров был приглашен Л. Н. Толстым репетитором к его сыну Андрею.

[4] *Саблер* Владимир Карлович (1847—ок. 1928) — окончив юридический факультет Московского университета, до 1876 г. был его доцентом, затем служил по Министерству юстиции. Занимал пост товарища обер-прокурора Св. Синода при К. П. Победоносцеве, был обер-прокурором Св. Синода в кабинете Столыпина.

[5] *Щеглов* (псевд.; наст. фамилия — Леонтьев) Иван Леонтьевич (1856—1911) — беллетрист, драматург, выйдя в отставку после войны 1877—1878 гг., печатал свои романы, повести и рассказы в ВЕ, РО, НВр. и других изданиях.

[6] Леонтьев принял тайный постриг в Оптиной пустыни 18 августа 1891 г. под именем Климента (имя его покойного друга о. Климента Зедергольма), а 30 августа по благословению старца Амвросия покинул обитель и отправился в Троице-Сергиеву лавру.

[7] *Отец Варнава* (Гефсиманский) (в миру — Василий Меркулов; 1831—1906) — всероссийски почитаемый старец, которого при жизни народ прозвал «старцем-утешителем». В 1905 г. его посетил Николай II, которого он благословил на мученичество. Был похоронен в Пещерном (Черниговском) отделении скита. После поругания собора Иконы Черниговской Божьей Матери в 1923 г. перезахоронен на городском Вознесенском кладбище женой А. А. Александрова А. Т. Александровой, а затем, после закрытия это-

го кладбища в 1934 г., она перезахоронила его вместе с останками своего мужа на Никольском кладбище и была похоронена рядом с ними в 1935 г. (Теперь останки старца покоятся на Северном кладбище, а могилы Александровых утрачены.) В пещерах скита чудесным образом уцелело надгробие о. Варнавы (см. о нем: Жизнь во славу Божию. Св. Троице-Сергиева Лавра, 1991).

[8] *Тихомиров* Лев Александрович (1852—1923) — участник народнического движения 70-х годов, член исполнительного комитета «Народной воли», в 1882 г. эмигрировал за границу, где пережил идейный переворот и раскаялся в своей революционной деятельности. В 1889 г., получив помилование, вернулся в Россию и стал публицистом-консерватором, публикуясь в МВ и РО. Опубликовал в РО (1894. № 10) статью «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев». В ЛУ (1992. № 1-3) вместе с републикацией этой статьи Е. В. Ивановой и Г. Б. Кремневым опубликована глава из его воспоминаний «Тени прошлого», посвященная Леонтьеву.

[9] Есть несколько свидетельств о кончине и погребении К. Н. Леонтьева. Одно из них принадлежит о. Николаю Толстому, отпевавшему и проводившему тело Леонтьева на кладбище Гефсиманского скита (вскоре после этого перешел в католичество и причащал Вл. Соловьева по униатскому обряду) (МВ. 1916. 12 (25) нояб.; републиковано — Вестник РХД. № 162–163), другое — архиеп. Антонию (Храповицкому) (в сб. «Памяти К. Н. Леонтьева»). Отметим также воспоминания Ф. П. Чуфрина (обращенного атеиста, навещавшего Леонтьева в Оптиной пустыни в июне 1891 г. и присутствовавшего при его кончине) (Гр. 1891. № 392). Пополним эти свидетельства письмом иеромонаха Трифона (Туркестанова) к о. И. Фуделю от 22.11.1891 (РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. хр. 109, л. 1–2 об.) (предоставлено для публикации Г. Б. Кремневым).

Иеромонах Трифон (в миру — Борис Туркестанов) — родом из знатной княжеской семьи, в 1887 г. по благословению родителей поступил послушником в Оптину пустынь к старцу Амвросию. Тогда произошло его знакомство с Леонтьевым, о чем свидетельствует подаренный ему экземпляр «Национальной политики...» (см. примеч. 19 к статье Бородаевского). 31 декабря 1889 г. принял иноческий постриг под именем Трифон, а 6 января 1890 г. был рукоположен в иеромонахи. В 1901 г. рукоположен во епископа Дмитровского, с началом первой мировой войны ушел на фронт полковым священником; в 1923 г. возведен патриархом Тихоном в сан архиепископа, произнес слово на его отпевании; в 1931 г. возведен в сан митрополита. См. о нем: *Никитин В.* Памяти митрополита Трифона (Туркестанова) // ЖМП. 1984. № 9. С. 16–22.

22 ноября
Духовная Академия

Всечестнейший и многоуважаемый Собрат,
Отец Иосиф.

Немедленно отвечаю на Ваше письмо, полученное мною вчера вечером. К. Н. во время своей болезни ничего про Вас не говорил; недели же за три до болезни он признался мне, что считает Вас одним из самых дорогих для себя людей на свете.

Бедный К. Н. не ожидал, кажется, что болезнь его смертельна, хотя, уступая моим просьбам, дважды причастился Св. Тайн, в последний раз за 2 дня до кончины; соборовали мы его с о. Веригиным за час до смерти, когда он уже находился в бессознательном положении, в которое впал за сутки до смерти. Ранее он отказывался совершить над собой это Таинство, боясь, что обрядовая сторона слишком его утомит.

Скончался он в 10 час. утра под чтение отходного канона. В ночь, предшествующую кончине, сильно страдал, бредил, стонал и, вообще, «маялся». Очень редко приходил в себя, на одну минуту, а потом опять забывался. Меня узнал и почему-то даже сказал в полубреду: «Бедный Туркестанов, спасите его!» В 5 час. утра бред прекратился, и он до смерти уже не прерывал молчание, изредка только стоная. Господь помог устроить ему хорошие похороны на счет его друзей, ибо он оставил всего 50 руб. Я его омыл, по чину монашескому, одел параман, подрясник и пояс, в к<ото>рых его и хоронили, ибо он был тайно (в Оптиной) пострижен и наречен Климентом.

Царство ему небесное! Он был истинно добрый человек.

Прося Ваших св. Молитв, остаюсь с искренним почтением, недостойный собрат Ваш, многогрешный И. Трифон.

При кончине К. Н. присутствовали: о. Сергий Веригин, г. Чуфрин, г. Александров с женой, воспитанница его Варя и я.

Во время болезни, кроме о. Веригина и меня, никого близких не было».

С. Н. Булгаков

Победитель — Побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева)

Впервые: Биржевые ведомости. 1916. 9, 16, 22 дек. Печатается по: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1918. С. 115–135.

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — религиозный философ и богослов, последователь Вл. Соловьева, с 1918 г. — священник. Начинал как марксист, затем, пройдя через увлечение Кантом, пережил религиозное обращение. Выслан из России 1 января 1923 г. Был профессором догматики в Сергиевском Богословском институте в Париже (1925—1944 гг.).

Доклад «Победитель — Побежденный» был прочитан 13 ноября 1916 г. в РФО памяти Вл. Соловьева в Москве на заседании, посвященном К. Н. Леонтьеву. На том же заседании были прочитаны речи прот. И. Фуделя «К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях» и С. Н. Дурылина «Писатель-послушник».

[1] Страх рождает богов, религию (*лат.*) — в античности эта идея восходит к римскому поэту Титу Лукрецию Кару (ок. 95—55 до н. э.), к его натурфилософской поэме «О природе вещей».

[2] *Мизоевропеизм* (от греч. μῖσος — ненависть) — ненависть к Европе, европейской цивилизации.

[3] *Лоти* Пьер (псевд.; наст. имя — Луи Мари Жюльен Вио; 1850—1923) — французский писатель-романтик, морской офицер; в его творчестве важное место занимает ориенталистская тематика.

[4] *Гоген* Поль Эжен Анри (1848—1903) — французский художник, уехавший в 1891 г. на Таити в поисках нового искусства среди первобытных народов Океании, где и провел остаток жизни.

[5] Калокагатия (греч. καλοκἀγαθία, от καλός — прекрасный и ἀγαθός — хороший) — идеал физического и нравственного совершенства у греков, нашедший свое выражение как в идее гармоничного воспитания личности в демократическом полисе, так и в искусстве — в скульптуре, в частности в творчестве Поликлета и Фидия, и в поэзии — у Пиндара и Софокла.

[6] См. письмо к И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г., которое Фудель цитирует в статье «Культурный идеал К. Н. Леонтьева».

[7] Неточно цитируется первое стихотворение из цикла «Подражания Корану» А. С. Пушкина (1824 г.) [у Пушкина: «Мужайся ж, презирай обман...» (*Пушкин А. С.* Сочинения: У 3 т. М., 1978. Т. 1. С. 178)].

[8] Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Два голоса» (1850). У Тютчева: «Над вами светила молчат в вышине // Под вами могилы — молчат и оне».

Свящ. И. Фудель

К. Леонтьев и Вл. Соловьев их взаимных отношениях

Речь о. И. Фуделя была прочитана 13 ноября 1916 г. на закрытом заседании РФО памяти Вл. С. Соловьева, в доме у М. К. Морозовой, меценатки, собиравшей вокруг себя всю философскую Москву, и была единственным выступлением о. И. Фуделя в этом обществе. Его сын С. И. Фудель вспоминает об этом заседании:

«Заседание было посвящено двадцатипятилетию со дня смерти К. Леонтьева. С ним было много предварительных огорчений, как я понял из разговоров отца. Московский градоначальник публичное и открытое празднование юбилея запретил — Леонтьев и в 1916 году казался подозрительным, — в университете тоже ничего не вышло, и вот все ограничилось скромным собранием в соловьевском Обществе.

Первый доклад читал мой отец об отношениях Соловьева с Леонтьевым, а второй читал С. Н. Булгаков, читал так же страстно, как всегда он и мыслил и говорил. Помню, что он искал какого-то “выхода” из совершенно, конечно, чуждого ему Леонтьева, искал в нем какой-то религиозной правды.

Мышление Леонтьева, имея весьма много ценного в своей негативной части, в своей критике современного прогресса, было в своей положительной части какой-то “дорогой в никуда”. Истина его мышления — в констатации конца европейской мещанской демократии и цивилизации, но, оставив эту истину в одиночестве, не найдя от нее путей в историческое будущее человека, он из самой этой истины сделал какой-то тупик и мышления и жизни. И вот Булгаков без гнева, но страстно разламывал воздвигнутый тупик, вырывался на свободу неумирающей мысли и жизни христианства. Умирает европейская цивилизация, но вечно живет спасенный Христом человек, созидая свою историю — и в катакомбах, и на просторах мира...

Из докладов Дурылина я помню его доклад о Леонтьеве (на том же вечере памяти Леонтьева в 1916 году). Доклад, как это часто бывало у

Сергея Николаевича, был полон сплошного восхищения перед Леонтьевым, причем не только в отношении его исторических прогнозов и социальной зоркости, но и в отношении его явного примитивизма в чисто религиозной области, в отношении его метафизической слепоты...

Заседания московского Общества происходили в доме М. К. Морозовой в Мертвом переулке (теперь улица <Н. А.> Островского). За столом президиума обычно сидели: председатель Общества Г. А. Рачинский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, "православный софианец", по определению Вл. Лосского, С. Н. Дурылин (секретарь)» (цит. по: *Сергей Фудель*. Воспоминания // Новый мир. 1991. № 4. С. 183–185).

[1] *Соловьев* Всеволод Сергеевич (1849—1903) — исторический писатель и литературный критик, облекавший в беллетризованную форму страницы «Истории» своего отца С. М. Соловьева. В обозрениях современной литературы в журнале «Русский мир» неоднократно упоминал романы Леонтьева, а в «Ниве» за 14 мая 1879 г. выпустил заметку о нем. Был близок к Ф. М. Достоевскому и о. Иоанну Кронштадтскому. Как и младший брат — философ, интересовался спиритизмом, собирал материалы по теософии и магнетизму, выпустил книжку о Е. Блаватской. Корреспондент Леонтьева, большая часть писем приходится на конец 70-х гг. — время наибольшего сближения с ним. Обширные фрагменты писем, автографы которых хранятся в ЦГИАРФ (ф. 1120, оп. 1, ед. хр. 98), включены Д. Соловьевым в книгу «Константин Леонтьев. Избранные письма. 1854—1891» (СПб., 1993).

[2] Намерение познакомиться с Вл. Соловьевым возникает у Леонтьева, по крайней мере, на год раньше цитируемого письма. 15 февраля 1877 г. он пишет Вс. С. Соловьеву: «Я все это время раздумывал, не поехать ли мне к Вашему батюшке и брату и представиться им: такой-то! Но все думаю: а если у них вдруг на лицах изобразится вопрос: да кто же это и зачем он нам? Так и не поехал» («Избранные письма», с. 141). Письма к М. В. Леонтьевой (племяннице и другу К. Н.) дошли до нас в рукописной копии, сделанной, вероятно, рукой адресата (РГАЛИ, ф. 290).

[3] Значительное число цитат о. И. Фудель берет из письма Леонтьева к нему от 22–31 января 1891 г. из Оптиной пустыни, часть которого была включена им в сборник «К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни» (М., 1912). Мы указываем ссылки по этому изданию. Его перепечатку см. в журнале «Начала» (М., 1992. № 2. С. 41–62). См. часть письма, написанную 24 января, с. 9–10.

[4] Фрагмент неизданного письма.

[5] Указ. изд., с. 10–11.

[6] Указ. изд., с. 5.

[7] Письмо Н. Н. Страхову от 24 января 1891 г., отправленное о. И. Фуделю, частично опубликовано в «Избранных письмах» (см. с. 527–528), однако по непонятной причине публикатор обрывает его на середине цитаты, приводимой здесь Фуделем. Речь идет о полемике с Н. Н. Страховым, открытой статьей Вл. Соловьева «О грехах и болезнях» (ВЕ. 1889. Янв.) и страховским ответом «Последний ответ г-ну Соловьеву» (РВ. 1889. Февр.), вокруг книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Полемику продолжают статьи Соловьева «Мнимая борьба с Западом», «Счастливые мысли Н. Н. Страхова» и «Немецкий подлинник и русский список», вошедшие во

2-й выпуск сборника «Национальный вопрос в России» (см.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика / Сост. Н. В. Котрелев. М., 1989).

[8] Никак нельзя согласиться с утверждением автора, что реферат Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» не находится ни в какой связи с его предшествующими и последующими трудами. Идеи реферата лишь предельно четко формулируют то, что неоднократно высказывалось Соловьевым, по крайней мере с начала 80-х годов, со времени написания его работы «Великий спор и христианская политика» (1883), и связаны с пониманием истории как объективного, закономерного богочеловеческого процесса, имеющего своей целью обожествление человечества и природы в духе Христовом. Публикация реферата в № 56 ВФиП была запрещена, и он вышел нелегальными изданиями (см. об этом примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского к указанному двухтомнику Вл. Соловьева, с. 691), напечатан в ВФиП в 1901 г., в номере, посвященном памяти философа. См. также примеч. 5 к ст. Ю. Н. Говорухи-Отрока.

[9] Письма к А. А. Александрову цитируются по изд.: *Александров А. А.* I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915.

Юрий Николаевич — Ю. Н. Говоруха-Отрок, выступавший под псевдонимом Ю. Николаев против соловьевского реферата на страницах МВ.

[10] Письмо не напечатано. Леонтьев возвращается в Оптину пустынь из Москвы 17 сентября 1890 г. По-видимому, тогда произошла их последняя личная встреча с Соловьевым. О ней он упоминает и в письме А. Александрову от 20 сентября 1890 г. (см. указ. изд., с. 105).

[11] Фрагменты неизданных писем, хранящихся в РГАЛИ (ф. 290, оп. 1, ед. хр. 100).

[12] Цитировано в «К. Леонтьев о Вл. Соловьеве...». С. 15.

[13] Отец И. Фудель имеет в виду критику соловьевского идеала «свободной теократии» Е. Н. Трубецким в гл. XV 1-го тома «Миросозерцания Вл. С. Соловьева» (М., 1913. С. 531–585). По мнению Е. Трубецкого, «нелепость “вселенской теократии” Соловьева заключается, в особенности, в том, что он верит в теократическое государство как в возможное социальное воплощение Христа, “живое тело Божества”. Это противоречит самому существу и назначению государства: государство предполагает именно такое состояние человечества, когда общественная жизнь еще не стала воплощением Божественного, когда, соответственно с этим, нет еще внутренней победы добра над злом».

[14] См. «К. Леонтьев о Вл. Соловьеве...». С. 27 (29 января 1891 г.).

[15] Близость Соловьева леонтьевской историософии в его предсмертном сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899—1900) с включенной в него «Краткой повестью об Антихристе» отметил В. В. Розанов в своих примечаниях к публикации писем Леонтьева к нему: «Слова: “гоги и магоги”, “finis mundi” и т. д. очень напоминают известное чтение Вл. Соловьева “О конце всемирной истории и Антихристе”. Главное — тоном напоминают, грустью, безнадежностью. Указание на роль китайцев как будущих завоевателей России сливает воззрения Соловьева и Леонтьева до тождества. Близкие друзья, они, конечно, не раз говорили “о будущем” по свойственной русским привычке; о приоритете

мысли, чувства тут не может быть и речи, да он вообще и не интересен, кроме как для библиографов-гробовщиков. Леонтьев на 10 лет раньше сказал ту мысль, которая зашумела из уст Соловьева (опять fatum)...» (цит. по: *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева... С. 166). Тема восточного нашествия как исторического возмездия России и Европе за грехи, предваряющего приход Антихриста, звучащая у Соловьева уже в стихотворении «Панмонголизм» (1894), строки которого берутся в качестве эпиграфа к «Краткой повести об Антихристе», неоднократно встречается и в поздних статьях и переписке К. Н. Леонтьева.

[16] Отец И. Фудель цитирует здесь последнюю статью Соловьева «По поводу последних событий», написанную в связи с отправкой германским императором Вильгельмом II войск в Китай для подавления вспыхнувшего там восстания боксеров, угрожавшего безопасности европейцев в Китае. В этих событиях Соловьев увидел предвестие будущих столкновений Европы и Азии. Ссылка дается на 1-е издание Собрания сочинений В. С. Соловьева (в 8 т., под ред. М. С. Соловьева. Т. VIII. М., 1903).

[17] Статья Соловьева «Россия и Европа», посвященная критике книг Н. Я. Данилевского и Н. Н. Страхова, появилась на страницах либерального западнического журнала «Вестник Европы» (февр. и апр. 1888) и знаменовала окончательный разрыв Соловьева с изданиями славянофильского направления. Вошла в первый выпуск «Национального вопроса в России» (см.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 333–396).

[18] Фудель цитирует письмо Леонтьева от 6–23 июля 1888 г. См. также примеч. 4 к статье о. И. Фуделя «Культурный идеал К. Н. Леонтьева» в наст. сборнике.

[19] Цитируется письмо к Н. Н. Страхову, отправленное Фуделю, от 24 января 1891 г., та его часть, которая осталась неизвестной публикатору «Избранных писем» Д. В. Соловьеву.

[20] Эти слова были сказаны Вл. С. Соловьевым М. А. Новоселову (1864—1938?), церковному писателю и издателю Религиозно-философской Библиотеки. «На мой вопрос: “Что самое важное и нужное для человека?” — он ответил: “Быть *возможно чаще* с Господом”, “если можно, *всегда* быть с Ним”, — прибавил он, помолчав несколько секунд» (*Новоселов М. А.* Забытый путь опытного Богопознания. Вышний Волочек, 1902. С. 34).

[21] «Прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати, у Господа просим» — возглашение из просительной ектении, читаемой дьяконом во время всенощного бдения и божественной литургии. Ср. также признание Соловьева, сделанное в «Пасхальных письмах» (письмо XV — «Два потока» от 22 мая 1897 г.): «Когда человек, подобно мне, “входит в настоящие лета”, по выражению Островского, то самое элементарное благоразумие требует от него, чтобы он смотрел на свою жизнь уже не как на жизнь, а лишь как на “прочее время живота”. Разница та, что в собственно так называемой жизни, то есть в молодости, высшее напряжение сил произвольно тратится на цели пустые, или фантастические, тогда как в “прочее время живота” человеку, не желающему отказаться от смысла и достоинства своего существования, приходится поневоле малый остаток сил прилагать к одной-единственной, но зато самой огромной и важной цели — обеспечению совершенного бессмертия» (*Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1903. Т. VIII. С. 116).

В. В. Розанов

О Константине Леонтьеве

Впервые: НВр. 1917. 22 февр. (7 марта). № 14715.

Несмотря на противоречивость оценок (ср., например: *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 314–320; Мимолетное. М., 1994. С. 189–190), Розанов оставил в своих работах, пожалуй, наиболее тонкую психологическую характеристику Леонтьева. Из важных розановских публикаций, не вошедших в наст. издание, см.: Константин Леонтьев и его «попечители» // Новое слово. 1910. № 7. С. 24–26; Неоценимый ум // НВр. 1911. 21 июня. № 12669; К 20-летию кончины К. Н. Леонтьева // НВр. 1911. 12 нояб. № 12813; Литературная новинка // НВр. 1912. 20 февр. № 12910; К изданию полного собрания сочинений К. Н. Леонтьева // НВр. 1912. 16 июня. № 13024; Закржевский о Конст. Леонтьеве // НВр. 1912. 11 авг. № 13020; Приостановка издания «Сочинений К. Леонтьева» // НВр. 1913. 14 янв.; К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве // НВр. 1915. 9 дек.

[1] Речь С. Н. Булгакова «Победитель — Побежденный» цитируется по: Биржевые ведомости. 1916. 9 дек.

[2] *Жозеф де Местр* (1753—1821) — французский политический деятель, один из идеологов реакции после Французской буржуазной революции 1789—1794 гг. В 1802—1807 гг. — посланник сардинского короля в России, где пытался основать орден иезуитов. В своей политической деятельности он подчинял власть монарха папе как высшему авторитету.

Бональд (Луи Габриэль Амбруаз де Бональд; 1753—1840) — французский публицист и философ; во время революции открыто выступил защитником монархии; при восстановлении Бурбонов был одним из руководителей ультрамонтанской партии.

[3] *Лермонтов М. Ю.* Демон // Собр. соч.: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 433.

[4] *Тейхмюллер* Густав (1832—1888) (у Розанова искажено: Трейхмюллер) — философ-идеалист, последователь Лейбница, Лотце и Гербарта, христианский персоналист.

[5] *Кротон* — италийский город, куда удалился древнегреческий философ Пифагор, после того как на Самосе установилась тирания Поликрата. В Кротоне он основал Пифагорейский союз, в который вошло около 300 его учеников и последователей.

[6] *Закхей* — см. Евангелие от Луки 19 : 2–11; мытарь, который, увидев Иисуса, принес ему покаяние.

[7] *Симон Киринеянин* — на него был возложен Крест Христов, который он пронес на Голгофу (Мф. 27 : 32; Лк. 23 : 26).

А. П. Козырев